TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV
OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD / JOHANNES SMEMO

18. BIND

OSLO 1947
I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

Copyright by
Tidsskrift for Teologi og Kirke
Oslo 1947

Printed in Norway
A.s Indremisjonstrykkeriet, Oslo

INNHOLD

Side

Karl Vold: Lægeguder og slangeguder i den gamle orientalsk-klassiske og germansk-nordiske verden, sett under kristelig sikte 1
Georg Osnes: Salme 8, 2 som tekstkritisk problem 22
S. A. Schreuder: Våre gammeltestamentlige høymesselektier 30
Leiv Aalen: Evangeliet og nådemidlene ..... 48 og 61
To biskopers vita 77
Ivar P. Seierstad: Lukas 22, 14—20 83
O. M.: Sveitsisk teologi 108
Ivar P. Seierstad: El Qanna-motivet i dekalogen 109
Sverre Aalen: «Lys» og «mørke» i Det gamle testamente 122
Osmo Tiililä: Karaktärsdrag hos den finska pietismen 130
Olaf Moe: Kirken og Guds rike 157
Andr. Seierstad: Norsk misjonsverksemd i 1820-åra 164
Kaj Jordt-Jørgensen: Danmarks kirke 1946—1947 182
Birger Mathisen: Praktikum i søkelyset 189

LÆGE- OG SLANGEGUDER I DEN GAMLE ORIENTALSKE, KLASSISKE OG GERMANSK-NORDISKE VERDEN SETT UNDER KRISTELIG SIKTE

Av Karl Vold.

All menneskelig kultur har sitt kildespring i religionen. Det er så sant som det var sagt av professor dr. Sigmund Mowinckel i en serie artikler før krigen i «*Aftenposten*» (7. februar 1940): «All virkelig kultur er bygget på en opplevelse og bevissthet om det hellige.»

Også en vitenskap og kunst som lægevitenskapen og lægekunsten har klart nok sin opprinnelse fra religionen. De første læger var egentlig prester og magikere, og de hadde en religiøs oppgave. Dette gjelder ikke bare fortiden, men de primitive og folkelige religioner ennå i dag. Medisinmannen i disse religioner står i maktenes og gudenes tjeneste. Ja, også i de noe høyere religioner er lægene bestemte guddommers tjenere. Kanskje det ikke ville være så ueffent den dag i dag, om det var langt flere læger enn de som gjør det, som ville betrakte seg som den levende Guds tjenere.

I alle religioner har man hatt og har spesielle lægeguder og lægeånder, hvis oppgave det har vært å læge sykdom, ja bringe liv av døde. Da — som meget bekjent — vår menneskeslekt i sannhet er en sykdommens og dødens slekt, er disse lægeguder meget populære. *Religionshistorie er et overmåte moderne fag, og religionshistorie er ikke utelukkende teoretisk fag.* Den kan gis meget praktisk anvendelse. Kanskje det kunne være interessant å foreta en rask oversikt over lægeguder i en del religioner av særlig betydning? La oss begynne med den i den gamle verden så betydningsfulle babyloniske religion.

I. Lægeguder i den babylonisk-assyriske religion.

I denne religion var flere guder fremtredende lægeguder. Den viktigste av dem alle fra den tid da byen Babylon ble hovedstad i det samlede Babylonia, det vil si under den bekjente kong Hammurabi ca. 2000 år f. Kr., var gudekongen *Marduk*. Det ble tillagt ham et strålende epiteton, en strålende egenskap: Han betegnes som en gud «*som gjør døde levende*». Han skjenker både guder og mennesker «livets urt», den urt som virker livsfornyende og helbredende. Mange urter er — som man vet — lægeurter. *Marduk* «elsket å gjøre den døde levende». Han er «livets herre». Et personnavn man har funnet, betyr direkte oversatt: «*Jeg søkte stadig Marduk, og jeg ble frisk.*»

Det er jo et meget sterkt uttrykk dette: «*En gud som gjør døde levende*». Det bruktes ikke bare om *Marduk*, men, som vi skal se, også om flere andre guder. Hva kan eller skal vi legge i et slikt uttrykk? Det er visstnok ikke å ta strengt bokstavelig, men er nettopp et sterkt uttrykk for *det å helbrede syke*. Også i Det gamle testamente, spesielt i Salmene, brukes det sterke uttrykk om å være syk og bli helbredet. Man er i dødsrikets gap, man er allerede fart ned i dypet, man er oppslukt av dødens vanne. Men man er blitt revet ut derfra. Les Salme 88! Men det er også en annen ting som forklarer det sterke uttrykk ikke bare i den babylonisk-assyriske, men også i andre orientalske religioner. Det er en hel rekke guder og gudinner som stod i en sterk og levende forbindelse med naturlivet, med årstidenes veksling, med vegetasjonen etc. I den tørre årstid om sommeren visner og dør vegetasjonen. Men når regnet kommer, så våkner naturliv og vegetasjon til nytt liv. De med naturliv og vegetasjon sterkt forbundne guder og gudinner dør sammen med den døende vegetasjon. Men de levendegjøres, kommer til nytt liv sammen med den spirende vegetasjon. Det fortaltes mange myter om disse guder og gudinner, og i mytene blir de drept eller dør på en eller annen måte, men de kommer til nytt liv igjen. De er i dødsriket en del av året, i tørketiden eller i vinterhalvåret, men på jorden i regntid eller sommertid. Det feiredes fester for disse guddommer da man sørget og gråt over deres død, men brøt ut i jubel når de kom tilbake til livet. Mysteriekultus bygges gjerne opp i forbindelse med disse guddommer, og mysteriekultusen hadde sin betydning i forbindelse med livet etter døden. Disse guder og gudinner som selv døde og kom til liv igjen, betraktes gjerne som lægende guddommer, og de «gjorde døde levende». Ellers visste babylonierne godt nok at menneskene måtte dø og ikke kunne

vende tilbake fra døden. Det babyloniske nasjonalepos, helten *Gilgamesj's* epos, beretter klart nok om den ting. Gilgamesj fikk nok på sin lange, besværlige reise over fjell og hav for å finne middel mot døden, av den henrykte Ut-napisjtim *livets urt*. Men en slange snappet den fra ham da han badet.

Blant babylonerne var det nå gudeparet *Isjtar* og *Tammuz* som på den omtalte måte var knyttet til naturlivet og det kosmiske liv. Men disse guddommer var også lægeguder. *Marduk* især, men også andre guder, kom til å spille samme rolle som *Damu* eller *Tammuz*.

Samme rolle som *Isjtar* og *Tammuz* spilte blant babylonierne, innehadde *Adonis* og *ʿAsjtart* hos vestsemittene. Adoniskultusen ble også utbredt blant grekerne. Samme slags guddommer var *Isis* og *Osiris* i Egypt, *Attis* og *Kybele* i Lilleasia, *Demeter* og *Persephone* i Grekenland. Mysteriekultus fulgte alle disse guddommer, Adonismysterier, Isis- og Osirismysterier, Attismysterier, de elevsinske mysterier. De hadde alle med liv og død å gjøre, var døds- og oppreisningsguder.

Enda en tredje faktor var medvirkende til å gjøre guder til lægeguder. Det var himmellegemene. I Babylonia var det særlig månen som hadde betydning. Den spiller jo en stor rolle i menneskenes liv, og særlig i de varme land. Måneguden *Nannar* eller *Sin* var en meget søkt lægegud. «*Sin er læge,*» heter det meget ofte om ham i tekstene. «Urter som solen ikke har sett,» ble plukket eller skåret i måneskinn og tørket, de var utmerkede lægeurter.

Av andre lægeguder nevner vi *Ninib* og hans gemalinne *Gula*. Disse to befordrer sunnheten sammen. Begge fører ærestittelen «*guder som gjør døde levende*». I et brev til en konge heter det innledningsvis: «Måtte *Ninib* og *Gula* gi min herre konge sunnhet i hjertet og sunnhet i kjødet». I brevets videre forløp omtales særlig *Gula* som «*livets herskerinne*» og som den nådige guddom, som gir langt liv og høy alderdom. Kongen var rimeligvis syk.

En hel klasse prester i Babylonia og Assyria fungerte i virkeligheten som en art læger. Det er de såkalte Asjipu-prester. Sykdom skyldtes jo i høy grad demoner. Disse demoner besatte menneskene og gjorde dem ikke bare urene, men også syke. For å nevne et eksempel: Hodepine skyldtes en demon, som like fram selv kaltes «hodepinen» (Tiʾu). Men ellers var det en mengde sykdomsdemoner. Sykdom skyldtes også ofte trolldom. Men når nå noen var blitt demonbesatt, belagt med bann, uren og syk, så hadde man en hel del ritualer og brukte en hel del midler for å drive demonen eller demonene ut, for å heve bannet, rense vekk urenheten og helbrede sykdommen. Det var de forskjellige arter asjipu-ritualer,

hvor de nevnte asjipuprester opptrådte. Man oversetter ofte med *soneritualer* og *soneprester*. Men det er ikke egentlig soning det gjelder, men egentlig en lægebehandling. Ved disse ritualer virket de store læge-, frelser- og bannbryterguder. Gudene *Marduk, Êa, Sjamasj* (solguden), *Ninib, Isjtar* og andre var de som var virksomme ved den slags handlinger. De skaffet befrielsen og lægedommen. Vi legger merke til at en hel del planter og urter blir brukt ved disse behandlinger, og videre særlige fødemidler. «Livets mat» og «livets vann» er det tale om. Disse planter, urter og fødemidler må dels sees under medisinsk, dels magisk synspunkt. Man har samlet en hel del medisinske tekster og resepter og utgitt dem. Således har tyskeren *Friedrich Küchler* i 1904 utgitt: *«Bidrag til kjennskap av den assyrisk-babyloniske medisin»* («Beiträge zur Kenntnis der assyrisch-babylonischen Medizin»).

II. Lægeguder hos vestsemittene.

Vi har allerede nevnt guden *Adonis*, som vi kjenner særlig gjennom gresk formidling, og dennes elskede *ᶜAsjtart* eller *Balti-Aphrodite*. Man har hevdet at den babyloniske gud *Tammuz* og *Adonis* skulle være identiske. Men den sak er ikke avgjort. De var dog guder av helt samme art, spesielt vegetasjons- og mysterieguder. Og som sådan var også *Adonis* en levendegjørende og lægende gud. I det hele er de tre orientalske guder *Adonis, Attis* og *Osiris* meget interessante. De står alle i livets og dødens, i levendegjørelsens og lægedommens tjeneste.[1])

Den egentlige lægegud blant vestsemittene og for øvrig i de afrikanske land langs Middelhavet var *Esjmun*. Særlig var denne gud dyrket blant fønikerne, og fra dem bredte kultusen seg til Fønikias kolonier og til byer og folk med hvem Fønikia stod i forbindelse. Det ottomaniske museum drev ivrig utgravninger i fønikiske land, og i 1904 ved utgravningene i Nakrel-ᶜAwali fant man et Esjmun-tempel ganske vel bevart, som gav verdifullere kunnskap enn andre steder og mer tvilsomme helligdommer. Hovedstaden for Esjmun-dyrkelsen var byen Sidon. Minst to konger fra denne byen hadde denne gud i sine navn: *Asjmunazar I* og *II*. Asjmunazar II hadde ifølge sin gravinnskrift sammen med sin mor bygd et tempel for Esjmun, muligens ved kilden *En-Jidlal*, hvor

1) Da vi her ikke har plass til å gå nærmere inn på dem, vil jeg for dem som ønsker å stifte nærmere bekjentskap med disse, få henvise til følgende fire interessante bøker: 1) *J. G. Frazer: «Adonis, Attis, Osiris»*, fjerde bind av *«The Golden Bough»*, London 1907. 2) *Hugo Hepding: «Attis, seine Mythen und sein Kult»*, Gieszen 1903, 3) *Wolf Wilhelm Graf von Baudissin: «Adonis und Esmun»*, Leipzig 1911 4) *W. Brede Kristensen: «Livet fra døden»*, Oslo 1925.

guden ble dyrket. I det hele finnes Esjmun oftere forbundet med kilder, slik som lægeguder i det hele. Lægekraftige kilder fantes det mange av i de orientalske land. Det hellige vann, særlig strømmende vann, var lægende. Eufrats kilder, Jordans kilder, floden *Belus*, Paneaskilden med dens hellige urt er noen enkelte eksempler. Kildene, flodene og urter som vokste ved dem, var helsebringende. Derfor er det meget vel forståelig at lægeguder var knyttet til og ble dyrket ved kilder og flytende, strømmende vann.

På øya Cypern ble *Esjmun* dyrket under dobbeltnavnet *Esjmun-Melkart*. Det var sikkert påvirkning fra Fønikia. Det samme er tilfellet i Kartago, hvor *Esjmun* ble dyrket under dobbeltnavnet *Esjmun-ᶜAsjtart*. Både på Cypern og i Kartago var tallrike personnavn sammensatt med *Esjmun*. Ellers finnes *Esjmun* som bestanddel av personnavn på øya Sardinia og rundt om i en rekke fønikiske kolonier. Den kartagiske gud *Jolaus*, som hos Polybius (bok XII, 9, 1) nevnes i en overenskomst mellom *Hannibal* og *Filipp av Makedonia* sammen med andre beskyttende guder, er identisk med *Esjmun*. Det er altså kun et annet navn for guden *Esjmun*. Denne gud blir satt i forbindelse med den greske gud *Asclepios* og med *Aesculap*. Esjmun har ofte i innskrifter navnet Asclepios. Muligens er — som *Baudissin* har hevdet — den identifisering av *Esjmun* med *Asclepios-Aesculap* utgått fra Kartago. Asclepios=Esjmun betegnes i byen Berytos som den åttende av de *sju Kabirer* (etter *Damascius og Philo*). Disse *Kabirer* som i det hele er gåtefulle, var måskje alle lægeguder. Esjmun blir også f. eks. på mynter identifisert med den greske gud *Dionysos*. I det hele forstår vi at kultusen av *Esjmun* hadde en vid utbredelse.

Den til hellige kilder og til lægende urter knyttede *Esjmun* var vel i det hele liksom *Adonis* en vegetasjonsgud, som tok del i vegetasjonens hendøen og gjenopplivelse. Det var som sådan vegetasjonsgud han gav liv og helbredet. Noen blad av trær helliget *Esjmun*, f. eks. av det hellige oljetre, lagt på syke lemmer, helbredet. Eller å drikke av og bade i *Esjmuns* hellige vann brakte også lægedom. Nettopp som vegetasjons- og dermed lægegud blir *Esjmun* forbundet med ᶜAsjtart.

Det er spørsmål om guden Esjmun også ble satt i forbindelse med slangen, eller ble utstyrt med slangestav som emblem eller symbol på hans helbredende kraft. Det framgår ikke uten videre av fønikiske eller andre semittiske kilder. Slangen var symbol på lægedom. Den greske gud *Asklepios* var stadig utstyrt med slange eller slangestav. Det ble holdt slanger i denne guds spesielle helligdom i Epidauros. Og guden ble i skikkelse av en levende slange

ca. 300 år før Kristus overført fra Epidauros til Rom. På øya *Kos* ble det ofret små kaker av fint mel og honning til slangen i dennes hule. Opprinnelig ble den levende slange fôret på denne måte. Den representerte jo lægeguden. Seinere ble kakene ombyttet med et pengestykke, som ble kastet i skattkammeret. Da *Asklepios* og Esjmun ble identifisert, kan det ikke være noen tvil om at også den fønikiske og kananéiske Esjmun hadde slangen som sitt hellige dyr, som symbol på lægekraften. På fønikiske mynter fra Cossura ser man bildet av en gud som holder en slange i sin hånd. *Asklepios* avbildes gjerne med en stav som er omslynget av en slange. *Slangen* ble i det hele i stor utstrekning betraktet som sjeledyr, livsdyr og lægedyr. Derfor finner man slanger avbildet på graver, f. eks. hos *nabateerne* og hos *grekerne*. Videre var slangen og en viss slangedyrkelse knyttet til mysteriekultusen. I *Attis-, Isis-, Sabaseos-* og *Dionysus-mysterier,* som var utbredt over hele den orientalske verden, ble guden betraktet som slange. Mystene drog derfor en slange over eller gjennom sitt skjød og kom derved i en legemlig forening med guden. Slangen kom også med i selve *Cista mystica,* i den mystiske kiste, hvori mysterieredskapene ble oppbevart. Man ser det på bilder fra den hellenistiske kunst. Slangen kommer krypende ut av den halvåpne kiste. Men dette er neppe av gresk opprinnelse. Det er snarest orientalsk, muligens kan opprinnelsen være å søke på babylonisk område. På den såkalte syndefallscylinder funnet i Babylonia, som det i sin tid ble gjort meget vesen av, ser man en opprettstående slange bak et par skikkelser som sitter på hver sin side av et stilisert tre. Det har selvfølgelig intet med syndefallet i Det gamle testamente å bestille. De to skikkelser er guder. Det ser man på hornene. Og slangen er gudesymbol. Slangen og treet finner vi her på samme bilde. Tre- og slangekultus har ofte sammenheng.[2]) På en vase fra kong Gudea av Lagasj' tid ser vi en slangestav bevoktet av to griffer. Slangestaven er et godt forbilde for kananéiske og fønikiske slangestaver. På en basaltstatue fra *Kefr el-mâ* ser vi en enda tydeligere slangestav ved siden av en gudeskikkelse (Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins, 1886, p. 336). Det er altså stor mulighet for at babylonisk slangekultus har ligget til grunn for den vestsemittiske og greske. Men den vestsemittiske og greske slangekultus kan også være uavhengig av den babyloniske.

Man har diskutert meget om den kopperslange på en stang, som er omtalt i 4 Mos 21, og som man skulle se hen til, og således bli helbredet fra de giftige slangebitt, kan ha noe med gammel-kana-

2) Se *Fergusons* bok: «*Tree- and serpent worship*» (London 1868) = «Tre- og slangekultus». *Mahly:* «*Die Schlange in Mythus und Kultus der klassischen Völker*», Leipzig 1867.

néisk dyrkelse av slangen som representerende kananéiske lægeguder, å gjøre. Dette slangebilde ble slått i stykker under den judéiske konge Ḥizkia, fordi det ble brent røkelse til ære for denne kopperslange eller rettere bronseslange. Man har særlig til sammenlikning henvist til et i Algier funnet sølvbånd med fønikisk billedutsmykning: På hver side av en gud og en gudinne ser man to slanger avbildet, som svinger seg om en stang. Den ene stang har kort tverrtre, om hvilket slangens hode og den nærmeste del av kroppen er slynget. Man antar temmelig sikkert at guden er *Baᶜal Hamman* og gudinnen den puniske *Tanit*. Og selv om den ting, at det er *to* slanger skaffer noen vanskelighet, har man dog sett i slangene representanter for *Aesculap*, som ved siden av de to nevnte guder dyrkedes ivrig i Kartago og blant punerne i det hele. Og denne puniske *Aesculap* er ingen annen enn fønikernes *Esjmun*. Dette er sannsynligvis riktig nok. En viss parallell til slangen på stangen i 4 Mos. 21 kan dette nok på sett og vis sies å være, hva billedlig framstilling av slangen angår. Men noen som helst sammenheng er det sikkert ikke. Det foreligger i 4 Mos 21 en ganske annen betydning og mening. Bronseslangen i dette kapitel er på ingen måte symbol på den lægende Gud Jahve, Israels Gud. Fortellingen i 4 Mos 21 viser meget mer at ondt skal ondt fordrive, minner mer om en art sympatisk magi: Slangen og det å se på den — derfor var den hengt høyt på en stang — fordrev virkningene av slangebittene. Det er en viss likhet med hva fortelles i 1 Sam 6. Filistrene ble straffet med pest for Jahves Arks skyld. Pesten var byldepest og sattes i forbindelse med mus. Derfor brukte fem gullbylder og fem gullmus som soningsgave. Gullbyldene og gullmusene fordrev pesten.

For øvrig fantes både hos babylonierne og vestsemittene en hel rekke personnavn sammensatt med navnet på en gud og verbet rapaʾ = helbrede, f. eks. Nabu-rapaʾ, ilu-rapaʾ, Addu-rapaʾ, Bôl-rapaʾ, Bel-rapaʾ osv. Alle disse og liknende navn viser hvor utbredt tanken på å læge var forbundet med guder.

III. Slange- og lægeguder hos egypterne.

Det er ganske merkelig at så meget materiale både av religiøs art og av annen karakter som utgravningene i Egypt har brakt for dagen, er vårt kjennskap til det gamle Egypts guder ikke altfor stort. Vi kjenner best dødsrikets guder. Vi er ikke i stand til å nå tilbake til den egyptiske religions ungdomstid. Det er de ytre former av denne religion vi best formår å trenge tilbake til, og det

vi da finner, er at den gamle religion var et primitivt folks religion. Muligens har sin opprinnelse i *totemismus,* hva særlig den store rolle som dyr spiller i forbindelse med gudene viser.

Vi merker oss med en gang at blant disse dyr inntar *slangen* en meget stor plass. For det første beskytter slangen. Så er tilfelle hva solguden angår. Solguden er den regjerende, store gud, som farer over himmelen i sitt solskip, og fra dette skip regjerer han som himmelens herre alle ting i verden. Han er *Chepre* om morgenen, *Re* eller *Ra* om middagen og *Atum* om aftenen. Han har en falks hode, og på dette bærer han solen, og rundt om denne ringler seg *en flammespyende slange.* Hva betyr *slangen* i denne forbindelse? Nå, det sies i en tekst at *slangen* med sin ild forderver fiendene. «Slangen feller dine fiender.» Men det er spørsmål om slangens betydning er uttømt dermed. Solguden bringer nemlig også liv, glede og helbredelse. Om natten lyser han for den store gud *Osiris.* De døde hilser ham om natten i sine underverdenshuler med glede og sier ham alle deres ønsker. Deres øyne åpner seg atter ved synet av solguden, og deres hjerter jubler når de ser ham. Han hører deres bønner som ligger i kisten, fordriver deres lidelse og forjager deres onder osv. Solguden var altså en livgivende gud og slangen kan være uttrykk derfor. Solen er solgudens øye og er representert av slangen. Han har også to øyne, og derfor to slanger. Guden har sine to øyne, som han har sine to slanger. Slangen har derfor sikkert noe med lyskraften og lysglansen å gjøre.

Også *Isis* og *Osiris* hadde med slangen å gjøre. De ble av og til begge framstilt som slanger. I et Isis- og Osiris-kapell som er gravd fram og befinner seg i Berlin, er de to mysterieguder representert av hver sin slange, Isisslangen med sitt sistrum, et instrument for kvinner, og med sin krukke, og Osiris-slangen med en stilisert blomst. Slangen må her være en velgjørende demon, genius for de underjordiske krefter, orakeldyr, helbredende vanns ånd. Isis og Osiris hadde med liv og død å gjøre, sykdom, død og gjenoppreisning, livsfornyelse hørte inn under deres område. Derfor ble de sikkert også i gammel tid anropt om helbredelse. Som slangeguder var de livfornyende og helbredende guder.

Men dette framgår ikke klart av eldre egyptiske tekster, men så meget mer fra nyere tid. Osiris som var en så populær gud i Egypt, trådte i yngre tid i bakgrunnen for *Sarapis* eller *Serapis.* Det har vært ført en livlig diskusjon om denne *Sarapis,* som også ble behersker av underverdenen. Man har ment at *Sarapis* ingen annen var en *Osiris,* idet man har tolket navnet som *Osor-Hapi,* det er *Osiris-Apis,* den til *Osiris* forvandlede eller døde *Apis.* Andre

forskere hevder at Sarapis var en fremmed gud, som etter Plutarch («Om Isis og Osiris», kap. 28) har hatt sitt eldste kultussted i *Sinope. Ptolemaios Sotér* skal ha overført denne gud til Egypt, som prestene der identifiserte med *Osiris-Apis,* og som etter hånden vant inngang over hele Egypt og ble meget populær. *Lehmann-Haupt* har gått sterkt inn for at *Sarapis* var en opprinnelig i *Babylonia* dyrket Gud. Det være med dette som det vil, *Sarapis* eller *Serapis* ble det greske Egypts hovedgud, og *Isis* ble hans gemalinne, hans paredros. *Isis-* og *Sarapis-kultus* og *-mysterier* bredte seg straks utover hele det romerske rike, hvor den ene prektige helligdom reiste seg etter den andre også i Rom, og hvor mysterier feiredes. Og vel å merke: Hva ikke er så ganske klart innenfor den egyptiske religion selv, det er helt klart i synkretismen i det romerske rike: *Sarapis og Isis dyrkes som lægeguder, ja især som sådanne. Sarapis* blir endog identifisert med *Asklepios-Aesculap. Slanger* og med slanger omsnodde staver var insignier i helligdommene for disse guder. Det ville neppe skjedd, hvis ikke disse guder fra Egypt av hadde vært lægeguder og slangene insignier på deres funksjon som lægeguder. Slanger og underverdensguder følger hverandre gjerne. Men det er også disse guder som ofte har med liv og død, levendegjørelse og helbredelse å gjøre.

Også andre guddommer, spesielt gudinner, var utstyrt med *slanger.* Ofte skrev man gudinne med tegnet for *slange.* Gudinnen *Nechbet* el Kab i Øvreegypt fløy i skikkelse av en gribb over kongen, og *Uto* eller *Buto* i byen Buto i Nedreegypt hadde skikkelse av en slange. I historisk tid var disse to gudinner sammen patroner for det forente kongedømme, begge som *slanger,* eller begge som gribber. Disse guddommer var beskyttende. Vi vet intet om at de var lægende. Slangen var i det hele et hellig dyr i Egypt. Sølvslange var gjerne insignium i Isis- og Osiris-templer, og man skjenket disse guder slanger av edelmetall med edelsteiner. Da kongene også var guder og hadde guders insignier, bar også kongene slanger som diadem.

Også guden *Seth,* som var en eiendommelig dobbeltskikkelse, bar en *slange* på sin panne, akkurat som solguden. Han var dog en fiende av lyset, for han skader måne-øyet, så det avtar, og i Osirismyten er han klart nok den onde gud som dreper Osiris. Men dette er rimeligvis av seinere dato. Han var *Horus'* bror. Som *Horus* representerte Underegypt, således *Seth* Overegypt. *Seth* synes i gammel tid å ha vært patron for kongen av Overegypt, var krigergud og lærte kongen å skyte. Det er vel som kongens beskytter at Seth bar slangen. Det er først ved seinere utvikling at slangen er

blitt representant for onde vesener og for onde prinsipper. *Ellers er slangen i det hele også i Egypt representant for beskyttende, lægende, dødovervinnende, livgivende guder, og for mysterieguder.*

IV. Lægeguder hos grekere og romere, til dels med slangeinsignier.

Vi har alt gjentagende ganger streifet inn på gresk og romersk område i omtalen av lægeguder. For det er en ganske intim sammenheng med særlig vestsemittene og fønikiske kolonier rundt Middelhavet på vårt temas område.

Grekerne og spesielt i Attika hadde — og det vil først ta for oss — en hel rekke av lægeheroer, som liksom andre heroer opphøyedes til guder. I tilknytning til *Ferdinand Kutschs bok: «Attische Heilgötter und Heilheroen» («Attiske lægeguder og lægeheroer»)*, Giessen 1913, skal vi nevne noen slike læge- og frelsesheroer. I Aten dyrkedes en heros *Iatros*. Denne heros mener *Kutsch*, i tilknytning til den store religionshistoriker *Hermann Usener* skal ha vært en gud felles for alle grekere ved navn *Paian*, altså en *lægegud*. Men da Asklepios nådde til glans og makt som lægegud fra 430 f. Kr., ble Paian stilt i skyggen og forringedes til en hero, eller rettere han ble fornyet hos jonierne som lægeheroen *Iatros* og ble gjenstand for statskultus i det 3. århundret f. Kr. Han dyrkedes ved votivgaver ,og disse gaver var etterdannelser eller framstillinger av lemmer, som han hadde helbredet, av ankler, bryst, øyne og andre legemsdeler. De var som regel av metall. Han hadde sin helligdom og sin prest. Det ofredes ham også matvarer, vin, røkelse etc. Helligdommen var utstyrt med offerkurv, vinkanne, beger etc. Ikke bare Aten hadde helligdom for *Iatros*, men også andre steder i Atikka som Elevsis.

En annen lægehero var *Aristomachos*, som hadde kultussteder i Marathon og Rhamnus. Heroens navn har *Usener* tolket i betydning: «Den beste til å kna.» Det vil si han har vært en guddom for massasje. Aristomachos har vært dyrket som lægehero allerede i det 6. og 5. århundre f. Kr. Det viser to marmorhoder som er funnet i Rhamnus. Helligdommen (Aristomacheion) forfalt i lang tid og kultusen sovnet inn, inntil den ble fornyet igjen ved århundreskiftet mellom 3. og 2. århundre. Også denne hero dyrkedes ved offer.

Amynos var en tredje lægehero, hvis helligdom på vestskråningen av Akropolis er blitt utgravd av det tyske arkeologiske institutt. I dette tempel, Amyneion, fant man et lite kapell (sacellum) med offerbord og med en brønn, hvis vann måskje ansåes for helbre-

dende, og videre votivgaver til lægeheroen. Helligdommen var allerede ansett i 6. århundre f. Kr. Selve navnet *Amynos* betegner bæreren som den der avverger det onde og beskytter menneskene mot sykdom. Men etterhånden tillagdes han også helbredende kraft. I helligdommen hadde ikke bare Amynos plass, men også *Asklepios, Dexion* og gudinnen *Hygieia.*

Vi nevner ennå *Amphiaraos.* Kultusstedet for denne lægehero er ved utgravninger funnet i nærheten av Theseion ved forlengelsen av Piræusbanen. Man er uviss om når dette kultussted ble grunnet. Man har satt tiden mellom 510—411 eller 377—366 f. Kr. *Aristophanes* har skrevet en komedie *Amphiaraos* i år 415—414 f. Kr. Og i denne sender forfatteren sine syke til *Oropos,* hvor den oropiske kilde var som hadde lægende vann. Det var vel her helligdommen var, og da synes det rimelig at lægeheroen var på dette sted en 415 år f. Kr. *Amphiaraos* er fra Oropos kommet til Aten. Mens en rekke forskere har hevdet at *Amphiaraos* fra først av har sittet i *Oropos,* har flere andre, som f. eks. Preller, latt heroen ha sin opprinnelige hjemstavn i Theben.

Asklepios var grekernes egentlige lægegud. Men også han har vært opprinnelig en lægeheros, den viktigste av dem alle. Han ble innført som lægeheros i Attika 420 f. Kr. og hadde helligdommer på Akropolis. I Aten selv var det flere mindre Asklepios-helligdommer, i Piræus var et viktig Asklepieion, og også i Attika ellers var det flere Asklepieia. I alle disse Asklepieia ble Asklepios dyrket som lægeheros ved votivgaver og offer.

I Aten ble etter *von Wilamowitz-Möllendorfs* og andres mening *Asklepios* dyrket som gud fra begynnelsen av. Hans insignier var *staven* og *slangen.* Dyrkelsen av *Asklepios* som lægegud og lægekunstens gud sprengte utover Atens og Attikas grenser. Han ble dyrket over hele Grekenland, hvor det var mange helligdommer for ham forbundet med lægeanstalter. Han betraktes som gud som sønn av *Apollon* og *Koronis.* Flere steder stred om å være hans fødsels- og hjemsted, således Thessalien, Epidauros, Messenien og flere. Apollon reddet barnet da det var født og brakte det til kentauren *Cheiron,* som oppfostret barnet, og lærte ham opp i lægekunsten. Etter en myte skal Asklepios av Athene ha fått blod fra Gorgo's årer, og det kunne han bruke både til fordervelse for og til gjenoppvekkelse av mennesker. Etter en annen myte har slangen lært ham å kjenne en lægende og gjenoppvekkende urt. I templene var det gjerne lægende kilder, og det holdtes slanger. De var jo gudens spesielle symbol og lægende dyr. *Asklepios* helbredet også i drøm-

mer. Inkubasjoner, drømmeorakler, fant sted i hans templer. Den helbredede forlot ikke templet uten å ofre en *hane*. Også Sokrates sa før sin død at han skyldte *Asklepios* en hane. Votivtavler, hvorav en mengde er funnet, har lister over sykdommene og helbredelsesmidlene. Også de syke lemmer ble gjengitt i skulptur og ofret. *Asklepios* er ofte blitt modellert, stående i lang kappe med åpent bryst, skjegget, med stav og slange som insignier. Ofte er staven omsluttet i slyngninger av slangen.

Asklepios fikk stor utbredelse utenfor Hellas. I semittiske og puniske land identifisertes han — som sett — med *Esjmun* eller smeltet sammen med denne. Han fikk inngang i selve Rom år 291 f. Kr., da en pest raste i byen. På befaling av de Sibyllinske bøker ble han hentet fra Epidauros i skikkelse av en slange og fikk templer på *Tiberøya* og i Antium. Guden ble etterhånden dyrket over hele romerriket under navnet *Aesculapius*. *Asklepios* og Aesculap er altså samme gud. Ingen annen gud holdt seg så lenge overfor kristendommen som *Aesculap*. Meget tidlig vandret også Asklepios' *far* inn i Rom og Romerriket, nemlig *Apollon*, som her også vesentlig dyrkedes som lægegud. Også orientalske guder, *Osiris* og enda mer *Isis*, *Attis* og *Kybele*, *gudemoderen*, «den store mor», *Adonis* og *'Asjtart* eller *Aphrodite* osv., holdt i synkretismens tid inngang i det romerske rike og ble dyrket som mysterieguder, som levendegjorde, helbredet og frelste. Østens store mysterieguder, livs-, helbredelses- og frelsesguder holdt inntog i Rom, således også den egyptiske *Sarapis-dyrkelse* og den persiske *Mitra-dyrkelse*. Kristendommens kamp kom særlig til å stå mot disse mysterieguder.

Hygieia var grekernes gudinne for sunnhet. Opprinnelig var hun et attribut til *Athene*, men ble skilt fra denne som en egen hypostase. Hun betraktedes som Asklepios' datter og framstiltes som en blomstrende jomfru, ofte gruppert sammen med Asklepios. I den venstre hånd bar hun en skål, hvorav hun lesker en slange. Hun ble mest dyrket i Aten og på Pelopones. Hun fant også innpass i Rom og dyrkedes under navnet *Valetudo* og ble identifisert med gudinnen *Salus*, en velferds- og sunnhetsgudinne.

V. Lægende guder og ånder blant germaner og nordiske folk. Slange- og dragekamp.

Vi vil her først nevne *Balder* og hans hustru *Nanna*, selv om de ikke direkte i kildene blir karakterisert som lægeguder. *Balder* var muligens en germansk gud. Men man hører lite om ham i tyske kilder, jeg vet ikke om mer enn det annet Merserburgerutsagn. Man

hører så meget mer om ham i nordiske kilder. Men enten han nå nevnes i det ene eller annet folks kilder, så er sikkert forestillingene om ham og mytene han opptrer i, sterkt påvirket sørfra. *Balder* og *Nanna* hører i virkeligheten til den krets av gudevesener som vi har stiftet bekjentskap med i det forangående: *Isjtar* og *Tammuz, Adonis* og *'Asjtart* eller *Atargatis, Attis* og *Kybele, Osiris-Sarapis* og *Isis*, de med vegetasjon og naturliv døende og igjen til liv kommende guder, guder som tilbringer halvdelen av sitt liv i underverdenen og annen halvdel på jorden.

Den milde, fromme gud med det hvite, strålende hår, solguden Balder, er i nordiske kilder sønn av *Odin* og *Frigg*. Han er en klok dommer, men også tapper. *Nanna* var hans hustru, som fødte ham *Forseti*, rettferdighetens gud, den vise gud, som kunne bilegge alle tvister og forlike alle motstandere. Han hadde et prektig tempel på Helgoland med en hellig brønn. Der var alt fredet. *Nanna* var særlig trofast. Og hun var blomsten som folder seg ut når lyset kommer (Balder), men dør når lyset går bort. Balder og Nanna var altså også vegetasjonsguder.

Myten om *Balder* er følgende: Onde drømmer om for tidlig død plagde ham. *Frigg* tok hele naturen, alt både levende og dødt, i ed på at de ikke skulle skade Balder. Men mistelteinen, denne uanselige planten, ble ikke tatt i ed. *Loke* fikk så lokket *Balders* bror, den blinde *Hòd*, til å skyte på Balder med sin plante (Balder og Hòd = *Osiris* og *Set*). *Balder* ble truffet og døde. Ved hans bålferd brast *Nannas* hjerte. Loke hadde lokket hemmeligheten ut av Frigg. Men mens det lykkes å få *Tammuz, Adonis, Osiris* opp fra underverdenen en del av året — *Osiris* ble seinere de dødes og underverdenens gud —, lyktes det ikke de nordiske guder å få *Balder* opp fra underverdenen. Etter verdens undergang og ved dens fornyelse kommer dog Balder tilbake. *Odins* sønn *Våle* drepte siden *Hòd*. Den annen form for myten, som *Saxo Grammaticus* meddeler, interesserer oss ikke her. Det er klart at Balder-myten har mange trekk felles med de foran nevnte guders myter. Vi har for oss en årmyte. Solens gud Balder, sommervegetasjonens gud, ligger under for vinterens makt hvert år. Det årlige er siden forvandlet til verdensåret. Hans make, vegetasjonens gudinne, følger ham i døden (kfr. den islandske form). Den islandske form er vel i noen grad påvirket av kristendommen. De oppstående guder blir gjerne i andre religioner betraktet som livgivende og lægende. Det hører vi intet om i de nordiske myter. Men det tør derfor dog nok ha vært tilfelle. Interessant er det at vi også her nord har hatt en årmyte av noenlunde samme art som i de sydlige land.

Germaner og nordboer trodde på en hel del sykdomsånder. De hadde ofte dyreskikkelser, f. eks. av insekter, padder, mus, katter, hunder osv. De holdt ofte til i trær, i skogen, i ødemarker, under steiner etc., og de påførte mennesker forskjellige sykdommer. Men det er også ånder som hjelper mennesker av med sykdom. Det er skogånder, trefrøkenen og mosefrøkenen, som forstår seg på lægende urter og forteller vandrere om røtter og urter til næring og lægedom både for folk og fe. Skogånder, skogfruer og skogmenn bringer ofte hjelp i pesttider ved lægende urter. Om dette er det blitt fortalt mange interessante historier. I Gudruneposset heter det at Wate har lært av en villkvinne, altså skogfrue, lægekunsten og kurerer på slagmarken de sårede med røtter. Skogåndene, «skogfolket», går ofte over i «husånder» og bringer sunnhet, lykke og velsignelse i huset. Sympatiske kurer blir ofte lært av slike lægende ånder. Gjennom utsugen av sykdomsånden kunne man helbredes. Ellers var det en hel del midler hvorved sykdommen kunne helbredes, ved lynet, ved ild, *slag med livskvisten,* i kristen tid ved kull fra et kristenbål, ved dåpsvann osv. Det vil føre for langt å komme nærmere inn på disse ting. Hovedsaken er at de gamle nordboer og germaner i det hele kjente en rekke lægende ånder. Ellers vet jeg kun om en eneste lægende *gudinne.* Det er åsynjen *Eir,* hvis navn er dannet av et ord som betyr «skånsel». Det står lite om henne i de gamle kilder.

Så vidt undertegnede har kunnet oppdage spiller slangen ingen rolle i germansk og nordisk religion og mytologi som gudeinsignium eller som tjenende dyr i livsfornyelsens og lægedommens tegn. Når på forskjellige steder i Europa slangen er blitt kastet i St. Hansbålene, og deres buktninger og vridninger f. eks. om den pel eller pillar hvorom bålet var bygd opp, ble hilst med fryd, skjønt dyrene vred seg i smerte, så har sikkert dette vært under påvirkning av kristne forestillinger, hentet fra 1 Mos 3, altså om slangen som Satans symbol.

Men en interessant størrelse var *Midgardsormen* eller *Jormundgand,* et av *Lokes* deilige barn. Den ble fostret av gudene i Åsgård. Men de ville helst bli av med den, og den ble kastet ut i det store verdenshav, og vokste slik at den omslynget hele jorden i en ring, så den biter seg selv i halen. *Tor* er Midgardsormens bitre fiende og har hatt mange kamper med den. Den avgjørende kamp skal stå i *Ragnarokk.* Da setter Midgardsormen seg i bevegelse, pisker havet, så veldige bølger velter over land. Selv Odins ravner klarer ikke å fly over den. Den spyr også sin giftige, dødbringende eiter over

land. Men da tar Tor kampen opp og dreper Midgardsormen. Men han kan bare gå ni skritt etterpå, så synker han død om.

Hvor er nå dette forferdelige vesen kommet fra? *Ormen, slangen og dragen kan ikke skilles at.* Vi kommer uvilkårlig til å tenke på f. eks. *frimurernes ring* med en slange som biter seg selv i halen, og andre ting som har samme insignium. Drage- eller slangekamper får vi ikke sjelden høre om i de gamle klassiske folks sagn. Vi har f. eks. det greske *Peleus-* eller *Peleissagn* eller *-myte,* som ble en hoveddel av germanernes *Sigfritsagn* og spiller inn i flere eventyr, og hos kelterne en del av Tristansagnet. Den unge helt, kongesønn eller jeger kommer til en stad hvor en kongedatter skal utsettes til den sjuhodede drage. Helten finner et vidunderlig sverd, gravd ned i drageberget eller opphengt i et kapell. Han feller dragen, avhogger de sju hoder, skjærer tungen ut og bevarer den omhyggelig i et tørkle, og kongedatteren settes i frihet. Men en annen dreper den etter kampen sovende helt, tar kongedatteren og utgir seg for den egentlige dragebekjemper. I en variasjon har heltens drage-kamp et etterspill: En heks eller et mannlig troll lokker helten inn i en skog, han blir ved list berøvet hjelpen av sine dyr og drept, og gjennom «livets vann» blir han vekt til live igjen. Eller helten får hjelp av kentauren *Chiron.* Det er den samme som i Ileaden XI, 830 lærte Achilles å kjenne blodstillende og smertelindrende urter, til ikke bare selv å bli reddet fra livsfare, men til å fange nereiden Thetis, som forvandlet seg til forskjellige vesener, blant annet til en slange, men til slutt ble menneske.

Det tør vel anses for noenlunde sikkert at alle disse slange- og dragehistorier, som den antikke verden hadde så meget av, og som derfra forplantet seg til européiske, germanske og nordiske folk, har sin opprinnelse fra *Babylonia.* Her spilte slange- og drage-kampen en meget stor rolle. Opprinnelig var guden *Bêl* den store dragebekjemper. Men *Marduk* overtok rollen og ble den store dragebekjemper. Han overvant urdragen *Tiâmat,* dragen Labbu, de sju onde som formørket månen og dermed måneguden *Sin,* spesielt vårmånen. I jødedommen fikk erkeengelen *Mikael* rollen å være dragebekjemperen. Slangen var også en for mennesker fiendtlig makt i Babylonia, og — som sagt — slange og drage henger sammen. Slangen eller dragen var i babylonisk verdensanskuelse det mørke urkaos, hvorav verden ble skapt, og slangen var den fortsatte fiendtlige makt som slange- eller dragebekjemperen ville tilintetgjøre. Slangen eller dragen er det kloke, listige vesen med den demoniske makt.

Inn i denne krets av forestillinger, myter og sagn tør nok også *Midgardsormen* høre. *Tor* er slange- eller dragebekjemperen som ved den esjatologiske kamp, *Ragnarokk*, vil drepe *slangen* eller dragen. Sannelig, slangen er i mytologien et dyr både til godt og til ondt.

VI. Guddommen som læge i de bibelske religioner.

1. Det gamle testamentes religion.

Når — slik som vi nå har fått et lite blikk inn i — lægeguder og lægende ånder blir så alminnelig dyrket i den rekke av religioner, så kommer det fra en dyp trang hos menneskene. Denne trang har gitt seg mange slags og ganske sterke uttrykk i folkereligionene. Sykdommens og dødens nød er felles for alle folk. Man kan ikke hjelpe seg selv. Man må ha guder og ånder å ty til når det gjelder helbred og liv. Den før nevnte bok av professor *Brede Kristensen: «Livet fra døden»*, gir et utmerket bilde av tankene om liv og død hos de gamle egyptere og grekere.

Det er allerede på forhånd å vente at *de bibelske religioner* gir svar på menneskenes spørsmål om sykdom og helbred, om liv og død, at de bibelske religioner på disse så alvorlige områder imøtekommer menneskenes trang. *Og det gjør de også.* Det gamle testamente vet å fortelle om en eneste frelses- og forløsergud. *Jahve* læger i sykdom og nød. *Jahve* var det israelittiske folks læge. Verbet rafa' = å læge brukes ofte med Jahve som subjekt. «*Jahve læger.*» «Kom la oss vende om til *Jahve*, for han har sønderrevet, og han vil læge oss» (Hos. 6, 1). Det brukes både i likefrem og overført betydning, i egentlig og uegentlig mening. I det nevnte sted, Hos 6, 1, ble «læge» nærmest brukt i uegentlig mening. Verbet rafa' kan også bety «utbedre», og det derav dannede substantiv marpæ' betyr ikke bare helbredelse fra sykdom, men også «oppfriskelse», «beroligelse», «at det går en vel» (Jer 8, 15; Mal 3, 20; Ordspr 13, 14). Det kan være spørsmål og kan diskuteres om hvilken betydning av rafa' er den primære, om det er den overførte betydning, betydningen «utbedre» eller «å læge» i egentlig mening. Det tør dog nok være den spesielle betydning «læge i sykdom» som er den opprinnelige, særlig fordi denne betydning brukes i eldre kilder, mens den alminneligere betydning først forekommer hos Jeremia og i 2. Kongebok, dog har vi betydningen «utbedre en skade» også i 1 Kong 18, 30.

Av steder hvor rafa' brukes om helbredelse av virkelig sykdom, skal vi nevne Gen 20, 17; Num 12, 13; 2 Kong 20, 5. 8, og rimeligvis Salme 30, 3; 107, 20; 2 Krøn. 30, 20. «Og Jahve skal holde syk-

dom borte fra deg», «og jeg vil avvende sykdom fra deg», heter det i Devt. 7, 15 og Exod. 23, 25. Da *Mirjam* var syk av spedalskhet, bad Moses: «Akk, Gud, helbred henne dog!» Vi nevner også her kopper- eller bronseslangen, Nehusjtân, som Moses fikk befaling om å henge opp på en stang, da så mange av israelittene døde av giftige slangebitt. Men den som var bitt og så hen til bronseslangen, skulle bli i live. Det gjaldt de farlige serafslanger, og bronseslangen var avstøpt serafslange (Num. 21). Tanken må vel være at det var *Jahve* som lægte gjennom denne bronseslange på stangen. Seinere finner vi denne slange i 2 Kong 18, 4. Den var da måskje plasert i templet. I hvert fall brakte man den offer, idet man brente røkelse for den. Kong *Hizkija* lot den knuse.

Rafa' brukes ofte i G. T. i forbindelse med *Jahve*, hvor det dreier seg om forbedring eller bortskaffelse av ulykke og om folkets og den enkeltes synd. Vi har allerede sitert Hos 6, 1. Vi siterer videre: «Og de visste ikke at jeg lægte dem» (Hos 11, 3; kfr. 7, 1). «Jeg vil læge deres frafall,» heter det Hos 14, 5; kfr. Jerem 3, 22; Salme 60, 40: «Du har rystet jorden, du har brakt den til å revne. Læg dens brøst, for den vakler!» 2 Krøn 7, 14 heter det at Jahve vil læge deres land, det vil si at ulykken som synden har brakt, skal fjernes. I Exod. 15, 23 heter det like fram at *Jahve* er Israels læge.

Vi har sitert nok til å vise at i Det gamle testamente gjelder Jahve som folkets og den enkeltes læge både i sykdom, i synd og ulykke.

I en hel rekke av steder spredt rundt i G. T. tales det også om at *Jahve gir liv, beliver* i sykdom og nød. Han er jo selv den levende Gud, alt livs kilde. Han redder fra død. Det å holde i live, belive, levendegjøre, brukes ofte like fram ensbetydende med læge i sykdom, å redde fra dødsriket. At Gud selv, at *Jahve* kalles «*den levende Gud*», henger ikke bare eller endog vesentlig sammen med at han er alt livs kilde, at livsånden utgår fra ham, *han er livet simpelt hen, livet selv*. Det henger sammen med troen på og tanken på hans guddommelige eksistenses varighet, kraft, ja evighet. Under alt som oppstår og forgår — mennesket lever en stakket tid — under tidens skiften er Gud den alltid og evig levende. Han er evig levende overfor en verden hvor døden hersker, levende overfor de døde avguder. Ved samfunn med Gud blir han levende for mennesket. Er man uten samfunn med ham, blir han som død for vedkommende (Salme 42 f. og 84).

Som den levende holder han i live, gir liv, bringer til å leve opp igjen. Vi kunne her sitere en hel rekke steder fra forskjellige bøker i G. T. I 1 Kong 17, 22 er uttrykket brukt om en virkelig oppvek-

kelse av døde: «Barnets sjel kom tilbake i det, og det ble levende.» Men oftest er uttrykket brukt om frelse fra dødsfare (kfr. Job 33, 30; Jona 2, 7; Salme 30, 4; 71, 20; 86, 13; 103, 4; 143, 4; 1 Sam 2, 6; Devt. 32, 39). Oftest er det vel tale om individer (Salme 30, 4; 56, 14; 116, 8; 1 Sam 2, 6). Men av og til brukes det også om folket Devt. 32, 39; Hos 6, 2 som på samme måte som Esek 37 (de tørre dødningeben i dalen) er meget bemerkelsesverdig. Uttrykket kan også brukes om redning fra annen nød enn sykdom (Salme 9, 28, muligens også 88). Antallet av steder kan i høy grad forfleres. Men det er unødvendig.

Tanken på levendegjørelse, gjenopplivelse etc. har vel også forberedt og ført fram til oppstandelsestro. Salmeord som de i 16, 10—11 — hvis da disse vers virkelig taler direkte om oppstandelse —; 30, 4; 49, 16; 73, 23—26 og flere har her vært utgangspunkt og har virket forberedende. I 1 Kong 17, 17 ff.; 2 Kong 4, 17 ff.; 13, 21 er det direkte tale om oppvekkelse av allerede døde mennesker. Hos 6, 1 f. og Esek 37 taler nok om levendegjørelse av folket, men det skjer i så realistiske framstillinger og i uttrykk som synes å forutsette kjennskap til virkelig oppstandelse. Kfr. også Hos 13, 14. I D. Jes. 53, 10 ff. tenkes det sikkert på en gjenopplivelse fra døden, en oppstandelse. Troen på legemlig oppstandelse er klart uttalt i apokalypsen Jes 26, 19 og Dan 12, 2, muligens i Salme 16, 10—11. Allerede i føreksilsk tid har rimeligvis troen på en gjenoppreisning fra døden, på en oppstandelse, eksistert.

Nå melder seg her spørsmålet om troen på *Jahve* som lægeguddom, som levendegjørende, livsfornyende, gjenopplivende Gud, som til sist bokstavelig oppvekker fra de døde, har sin opprinnelse i Israel selv og ut fra israelittiske forutsetninger. Eller skyldes den påvirkning og lån utenfra? Professor *Graf von Baudissin*, som har behandlet alle herhen hørende spørsmål meget utførlig i sin bok: «*A d o n i s u n d E s m u n, eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter*» («En undersøkelse til historien om troen på oppstandelses- og lægeguder»), Leipzig 1911, har satt denne tro i Det gamle testamente i forbindelse med *Adonis', Esjmuns* og liknende guders kultus. Israels Gud skal opprinnelig ha vært den strenge berg- og vulkangud fra Sinai. Men ved påvirkning fra fønikisk-kananéisk religion skal han ha blitt den milde, lægende, levendegjørende gud. Hos fønikerne og andre folk var troen på lægeguder vokst ut av troen på døende og gjenopplevende naturguder. Det samme skal være tilfelle i Israel. Men *Graf von Baudissin* har sikkert ikke rett i de resultater han mener å være kommet til ved sine undersøkelser. Vi kan ikke finne

noen som helst antydninger til at *Israels Jahve* har vært oppfattet som noen årgud, noen døende og til liv igjen kommende vegetasjonsgud. Det ligger ingen antydning hertil i taleformen kā'ēt hajjâh = «når tiden lever opp igjen», det vil si «til den bestemte tilbakevendende tid» (1 Mos 18, 10. 14; 2 Kong 4, 16). Det er kun en tidsbestemmelse. At kvinnene satt og gråt over Tammuz ved templets nordre port, har selvsagt intet med *Jahve* å bestille, men var en i synkretismens tid importert religiøs kultus. Sangen i D. Jes. 52, 13—53, 12 har intet med kultus av en døende og til liv igjen kommende guddom som Tammuz og Adonis å gjøre. Oppstandelsestroen i G. T. skriver seg hverken fra Babylonia (så *Julian Morgenstern* og *Lagrange*), ikke fra parsismen (*Erik Staves* bok: «Parsismens innflytelse på jødedommen», 1898) og heller ikke fra Fønikia og dets kultur av vegetasjonsguder (som *Baudissin* vil). *Baudissin* avviser ganske avgjort at oppstandelsestroen i G. T. har noe med parsismen å gjøre, slik som det så alminnelig er antatt. Nei, så vel troen på Jahve som lægende Gud og som den levendegjørende Gud som oppstandelsestroen har sine røtter i Det gamle testamente selv.

2. Kristendommen.

I *Det nye testamente* møter vi med en gang *Jesus Kristus*. Han praktiserte — kan vi si — som læge i ganske stor stil. «*Og Jesus gikk omkring i hele Galilea og lærte i deres synagoger og forkynte evangeliet om riket og helbredet all sykdom og skrøpelighet blant folket.*» Så heter det summarisk om Jesu første virksomhet i Matt 4, 23; kfr. Matt 9, 35. Jesus karakteriserer seg selv som læge: «De friske trenger ikke til læge, men de som har ondt» (Matt. 9, 12). Her tenker dog Jesus mer på sin gjerning som sjelelæge. Nå behøver vi ikke her, og det er ikke meningen, å gjennomgå Jesu gjerning som undergjøreren, demonutdriver og helbreder. Det er nok for oss å konstatere at denne Jesu virksomhet var en meget grunnleggende og vesentlig del av hans gjerning.

Hva skal vi legge i denne Jesu Kristi helbredende virksomhet? Hvorfor opptrådte han som den store læge? Vi har innenfor kirken til uplikt spiritualisert denne side av Jesu virksomhet. Vi har sterkt betont at det i hvert fall vesentlig har hørt grunnleggelsestiden innenfor kristendommen til, og videre grunnleggelsestider på misjonsmarkene. Og disse helbredelsesunder, som under i det hele, skal vesentlig ha hatt og har en åndelig betydning, nemlig å skape troen og styrke den, knytte mennesker til Jesus Kristus og seinere til evangeliet og inngyte tillit til Jesus. Men det burde uten videre

være klart at betydningen av undrene ikke på noen måte er uttømt med dette. Den spiritualiserende forklaring er meget slett fundamentert.

Det var jo heller ikke bare Jesus selv som helbredet. Hans disipler fikk også evne dertil. Det å helbrede syke hørte med til det charismatiske utstyr som den nytestamentlige menighet fikk. Det var ikke bare slik at Peter, Johannes og Paulus osv. selv helbredet syke, men særlig Paulus nevner stadig blant de charismatiske gaver nådegaven til å helbrede syke. Det er da heller ikke noe i Det nye testamente som viser at slike nådegaver og slik virksomhet kun hører grunnleggelsestiden til. Derfor har da også helbredelsesbevegelser på mer eller mindre sunn basis stadig på nytt søkt å bryte igjennom blant de kristne. Helbredelse ved bønn har vel alltid i noen utstrekning funnet sted innenfor kristendommen. Innenfor den katolske kirke har man hatt spesielle helgener som man har tatt sin tilflukt til som lægende helgener. Det fortelles jo meget om helbredelsesunder innen denne kirke.

Men også innenfor den evangeliske kristenhet har vi helbredelsesbevegelser, og har det vært menn og kvinner som har hatt helbredelsens nådegave. Vi kan fra vår egen tid nevne *Dorothea Trudels* og *Samuel Zellers* hjem for helbredelse ved bønn i Männedorf i Sveits. Videre nevner vi den engelske prest *A. B. Simpson* og hans også til dansk oversatte bok: «*Evangeliet om helbredelse*». Særlig er å bemerke den bevegelse som fra Storbritannia av har bredt seg over en stor del av de engelsktalende, oversjøiske land og som har navnet: «*Divine Healing Fellowship*» = «*Guddommelig helbredelsesforbund*». Det er satt i sving og ledet av *James Moore Hickson*. Det har opptatt i seg «*The Healer Prayer Circle Church*». Dets ukentlige organ heter: «*The Healing Church*» = «*Den helbredende kirke*». Bekjent er også *Pinsebevegelsen* som en bønnehelbredende bevegelse. Ikke er å forglemme den store vekkelses- og helbredelsesbevegelse som har bredt seg fra *Dayton* i *Ohio* i Nordamerika ved *Aimee Semple Mc Pherson*. Her i Norge har vi i seinere tid hatt helbredelsesbevegelsen ved *Storm-Monsen*. Også andre personer i vårt land med helbredelsens nådegave kunne nevnes. *Det er dem som mener og håper at vi kan gå en kristelig ære i møte hvori helbredelsens nådegave igjen i langt rikere grad kunne komme til sin rett.*

Saken er at de charismatiske gaver og evner, at helbredelse av syke og andre under hører med til Guds rikes gjennombrudd. I det Guds rike som Jesus Kristus er kommet for å føre fram og for å fullkomme, der skal det når fullkommenhetens tid er inne, ikke

mer finnes sykdom og lidelse, nød og død. *Den sosiale befrielse, den sosiale virksomhet representerer en meget vesentlig side av Guds rike.* Man har ikke hatt øye for at det Guds rike hvis gjennombrudd kom med Jesus Kristus, omfatter alle sider av menneskelivet og menneskesamfunnet. Den kristne kirke har gjerne øvd samaritanambulanse og diakonvirksomhet. Men det store sosiale spørsmål har den ansett for seg uvedkommende. Jesus Kristus kom med befrielse, frelse, forløsning på alle områder. Og når Guds rike har seiret helt, i det fullendte Guds rike, er det ikke mer sosiale og politiske misforhold, sykdom eller død. De første ting er da veket bort. Jesus har vist oss Guds rike i dets allsidighet og altomfattende art. Derfor helbredet han også de syke. Men her er ikke stedet til å gå nærmere inn på dette.

Vi vil konstatere: Alt det med lægeguder og lægeånder vi møter i folkereligionene er disses sterke rop som får sitt svar gjennom Jesus Kristus og hans rike.

SALME 8, 2
SOM TEKSTKRITISK PROBLEM

Av Georg Osnes.

Enhver teolog som har arbeidet med Salme 8, vil erindre at v. 2b frambyr et tekstkritisk problem som volder atskillig vanskelighet. Spørsmålet er hvorledes en skal oppfatte begynnelsen av denne vers-halvdel. Særlig knytter problemet seg til det ordet som etter massoretenes gjengivelse står som nr. 2, *t^{e}nāh*.

Vi skal kort skissere sammenhengen. V. 2a er nokså greitt å forstå. Det lyder slik i norsk oversettelse: Jahve vår Herre, hvor herlig er ditt navn på hele jorden —. Det må vel her menes at Jahves ry er stort blant alle mennesker som bor på jorden. — Den massoretiske tekst fortsetter i v. 2b med en relativsetning, innledet med det vanlige *^{ă}šær*. Så følger det ordet som vår interesse her særlig knytter seg til, *t^{e}nāh*, og etter det substantivet *hôd*, prakt, majestet, med suffiks for annen person entall maskulinum. Komplementet *^{c}ăl-haššāmājîm*, som avslutter verset, kommer vi seinere tilbake til. Det er for øvrig det eneste ledd i v. 2b som ikke er trukket inn i den tekstkritiske diskusjon. Som vi skal se, berøres foruten *t^{e}nāh* både *^{ă}šær* og *hôd^{e}kā*.

Nå kan det synes overflødig å ta dette forholdsvis uvesentlige tekstkritiske problem opp til drøftelse. Innholdet vil jo i alle tilfelle være temmelig alminnelig, og ingen dogmatiske interesser av betydning lider skade om det står uløst.

Det er riktig nok. Og hvis denne lille artikkel bare hadde en av de vanlige vilkårlige tekstrettelser å by på, hadde vi ikke funnet det umaken verd å offentliggjøre den. Men vi mener å ha funnet en ganske enkel og antagelig løsning, som man forunderlig nok ikke har vært oppmerksom på før. Og hvis en virkelig med denne lesemåte skulle ha funnet fram til den opprinnelige tekst i v. 2b, vil det jo være en tilfredsstillelse, selv om det ikke betyr noen sensasjonell, betydningsfull forskyvning av meningen.

Før vi går over til selve behandlingen av problemet, vil det ikke være uten betydning å berøre spørsmålet om prinsippene for den gammeltestamentlige tekstkritikk (dens oppgave, muligheter og grenser). Man har gjerne formulert tekstkritikkens mål slik at det gjelder å trenge bakom den massoretiske tekst, tilbake til den opprinnelige tekst.[1]) Men dette kan ikke være riktig, av den enkle grunn at det er en håpløs oppgave. I den nyeste innledning til G. T. som er kommet ut, karakteriseres det som en ønskedrøm,[2]) og vi må erklære oss enige i det. *Engnell* dømmer strengt om den tekstkritikk som hadde sin blomstringstid i den svunne periode av gammeltestamentlig forskning, og hvis «alene saliggjørende hjelpemiddel var emendasjonen eller konjekturen, tekstforandringen».[3]) — Engnells definisjon, som vi i det store og hele slutter oss til, lyder slik: «Tekstkritik är det sammanfattande namnet på det vetenskapliga sysslandet i dess helhet med den hebreiska grundtexten i syfte att komma dess ursprungliga form så nära som möjligt.»[4])

Den gammeltestamentlige tekstkritikks oppgave må begrenses til noe som ligger innenfor mulighetens grenser, nemlig så vidt mulig å finne tilbake til *ordlyden i den massoretiske konsonant-tekst*. Vi understreker her at det er tale om *konsonant*-teksten.

En kan da med Engnell skille mellom to momenter i det tekstkritiske arbeids metodikk.[5]) Først kommer *recensjonen*, arbeidet på å finne fram den massoretiske konsonant-tekst i så opprinnelig form som mulig. Hvis dette viser seg håpløst, burde vi egentlig resignere, men det må ikke skje for tidlig.

Neste moment er *interpretasjonen*, tolkningen av konsonantteksten. Tekstkritikken må her avgrenses fra eksegesen, og holde seg til den rent språklige side. I enkelte tilfelle vil vokaliseringen være opplagt ut fra sammenhengen. Ellers vil vi ha en god pekepinn i parallellismus membrorum. Også de gamle oversettelser kan yte en viss hjelp i somme tilfelle. Men betydningen av f. eks. LXX er betydelig overdrevet, hevder Engnell,[6]) og visstnok med rette. En må jo være oppmerksom på at selv om LXX i tid ligger lengre tilbake enn den massoretiske tekst-avfattelse, så kan det jo tenkes, ja, det er sannsynlig at den tekst som har ligget til grunn for LXX, er av ringere verdi enn den som massoretene bygger på. Det kan jo også *meget tidlig* ha kommet inn feil i den hebraiske tekst, slik at den oversettelse som foreligger i LXX, bygger på samme usikre tekst som massoretene, og derfor ikke kan hjelpe oss stort. Vi skal

1) Haandbog i Kristendomskundskab, 1942, I, s. 140. — 2) I. Engnell: Gamla testamentet. En traditionshistorisk inledning, 1945, s. 28. — 3) Ibid. s. 27. — 4) Ibid. s. 28. — 5) Anf. skr. s. 32 f. — 6) Ibid. s. 31.

seinere se at dette sannsynligvis nettopp er tilfelle i Salme 8, 2. — Det samme gjelder for Peschittas vedkommende. Når det kommer til stykket, spørres det om ikke de araméiske targumer er av minst like stor betydning. — Ved siden av disse hjelpemidler gjelder det å utnytte den sammenliknende semittiske språkforskning.

Emendasjonen, tekstrettelsen, må begrenses sterkt. Den vil i alminnelighet bare ha subjektiv verdi. Forutsetningen for at den i det hele skal være overbevisende, er at den støttes av parallellismen mellom vers-leddene, eller av oversettelsene. — Her er det dog et moment som vi vil trekke fram og understreke sterkere enn Engnell gjør. Egentlig faller tekstforandringene i to grupper. 1) De som bryter helt med konsonant-bildet (vilkårlige tekstforandringer). 2) De som bare tilsynelatende bryter med konsonant-bildet (naturlige tekstforandringer). Her kan den feilaktige lesemåte naturlig forklares som oppstått av den andre. Særlig to tilfelle kommer her på tale. a) Tekstfeilen er oppstått som følge av dittografi eller haplografi. Da kan en ikke tale om tekstrettelse i vanlig mening, fordi den ikke fører med seg noen egentlig forandring av konsonantteksten. — Hvis det skulle inntreffe et så spesielt tilfelle som det at vi på én gang har både med dittografi og haplografi å gjøre, kan tekstforandringen med enn større grunn forsvares, idet antallet av konsonanter i ordet da forblir konstant. En ny er kommet til, og en er falt bort. Vi skal seinere se at dette antagelig er aktuelt i Salme 8, 2. b) Tekstfeilen er oppstått som følge av forveksling av to temmelig like bokstaver.

Under de tekstkritiske operasjoner må en ta med i betraktning en viktig omstendighet som ikke er påpekt av Engnell i denne sammenheng, men som blir aktuell i visse tilfelle. En kan gå ut fra at storparten av den gammeltestamentlige tekst først er nedskrevet med gammel-hebraisk skrift, og seinere omskrevet til kvadrat-skrift. Det går da ikke an uten videre å legge samme målestokk på den tekst vi har nå, som på den gammel-hebraiske. Vi nevner som et eksempel at mens visse bokstaver i kvadratskriften har to former (en i slutten av ordet og en annen ellers), har de i gammel-hebraisk skrift bare én form. Betydningen av dette vil bli nærmere belyst i den følgende framstilling.

Etter disse mer prinsipielle overveielser går vi over til selve behandlingen av det tekstkritiske problem som foreligger. Vi vil da først redegjøre for de viktigste løsningsforsøk.

En har til dels forsøkt å avfinne seg med teksten som den er, idet en holder på den massoretiske vokalisering. *t*^{e}*nāh* måtte da oppfattes som imperativ entall (forsterket form) av verbet *nātăn*.

Men det lar seg ikke godt høre med en imperativ i en relativsetning. Etter Schmidt skal det da opprinnelig ha vært en randbemerkning.[7]) Men det foreligger ingen holdepunkter for en slik oppfatning. Og det er lite rimelig at en randbemerkning skulle ha kommet inn i en sammenheng hvor den er komplett uforståelig. — Eller en har oppfattet det som en inf. constr. med fem. endelse, sml. *r^{e}dāh* i Gen 46, 3. Men i vår sammenheng strir det mot syntaksens regler å ha en infinitiv, hva det ikke gjør i Gen 46, 3.

En har forsøkt andre utveier, idet en fremdeles beholder den massoretiske konsonant-tekst, men innfører en annen vokalisering. Istedenfor *t^{e}nāh* er foreslått *tānāh* av et formodet verb som skulle ha sammenheng med *nātăn*. Men her er man på helt usikker grunn. — Derimot skulle det bedre la seg høre med en forandring til *tŭnnāh*, pual av et verb som ganske riktig forekommer i piel et par steder i G. T. Betydningen er ikke helt klar. En har satt det i forbindelse med substantivet *tăn* — hyler, sjakal. I Dom 5, 11 betyr det visstnok prise, lovsynge, I Dom 11, 40 holder Gesenius på betydningen gråte, jamre over. Men ifølge sammenhengen er det likeså rimelig med norsk oversettelse å oversette prise. Verbet gir i alle tilfelle uttrykk for et følelsesutbrudd, enten det nå er bestemt av glede eller sorg. På vårt sted er det klart at betydningen av verbet i piel i tilfelle må være lovsynge, prise, ikke jamre. Subjektet må da være *hôd^{e}kā*, og oversettelsen blir: du, hvis prakt lovsynges (er blitt lovsunget) på himmelen. Tilsynelatende kan denne oversettelse støtte seg til LXX, som har ὅτι ἐπήρθη av ἐπαίρειν — opphøye, prise. Men LXX må da forutsettes å ha hatt for seg samme konsonant-tekst, og dens oversettelse er da resultatet av en *tolkning*, som ikke kan sies å være sikker. — Saklige grunner taler imot. Det måtte i tilfelle være tenkt på en lovsang av *englene i himmelen*. Allerede det at subjektet for lovsangen ikke er nevnt, får oss til å stusse. Men det kan ikke tillegges avgjørende vekt. Vanskeligere er det at vi hører om en lovsang *i himmelen*. Vi venter heller å høre om lovsang *på jorden*. Det er jo på *menneskene* Jahves storhet gjør inntrykk, det er *på jorden* Jahves ry er stort. En slik lovsang fra jorden får vi også ganske riktig høre om i v. 3, forutsatt at den rolle småbarna der spiller, er å oppfatte i den retning. Men den abrupte måte småbarnas lovsang innføres på, tyder ikke på at det har vært tale om noen annen lovsang fra *himmelen* tidligere i sammenhengen. — En venter også i v. 2b en *begrunnelse* av utsagnet i v. 2a. Det innledende *^{ă}šær* antyder noe slikt. Etter sammenhengen lar det seg ikke godt forstå på noen annen måte. Men med lese-

7) Schmidt: Die Psalmen, 1934, s. 14.

måten *tŭnnāh* inneholder ikke v. 2b noen begrunnelse, bare enslags gjentagelse, som står i et uklart logisk forhold til v. 2a. At Jahves prakt lovsynges i himmelen, er ikke noen virkelig grunn til at hans ry er stort på jorden. En venter å få høre om en mer håndgripelig grunn. — Dessuten blir det en formell vanskelighet, idet en skulle ha ventet preposisjonen *b*^{e}, ikke ^{c}*ăl* hvis dette skjer i himmelen. Kanskje også imperfektum istedenfor perfektum. - - Disse grunner gjør at vi må se oss om etter andre løsnings-muligheter.

Noen annen slik mulighet er det ikke innenfor rammen av konsonant-teksten. Det må da kunne fastslåes at her utvilsomt foreligger en tekstfeil.

En rekke tekstrettelser er da brakt i forslag. Nokså forsiktig er det å rette til ^{a}*šær nātăttā*, du som har lagt, en lesemåte som synes å kunne støtte seg til gamle tekstvitner. Hieronymus har *qui posuisti*, Syr. Targ. *qui dedisti*. Men det massoretiske konsonantbilde blir atskillig forandret. Og støtten er visstnok illusorisk. Disse tekstvitner har nemlig temmelig sikkert hatt foran seg samme usikre konsonant-tekst som massoretene, og de har da forsøkt å oversette så godt de kunne med en finit form av verbet. — Et annet forslag er en forandring til *nātāh*. Oversettelsen skulle da bli: du hvis prakt strekker seg — —. Fordelen ved denne tekstrettelse er at vi har samme antall radikaler som i *t*^{e}*nāh*, men det må også her innvendes at konsonant-bildet blir forandret på en utillatelig måte.

Andre retter ^{a}*šær t*^{e}*nāh* til *ašîrāh nā* — jeg vil synge om, *ăddărt*^{e}*kā* — din herlighet (og din prakt — —), eller alle de tre første ord i vers-halvdelen til *m*^{e}*šārt*^{e}*ækā hôdûkā* — dine tjenere priser deg. Det første forslag er ikke så ueffent, men det er vilkårlig, og har ingen støtte i de gamle tekstvitner, idet de regner med ^{a}*šær* som selvstendig ledd. Alle de nevnte forslag til forandring av konsonant-teksten må avvises uten mer inngående drøftelse, da de er i strid med de tidligere anførte prinsipper for den gammeltestamentlige tekstkritikk.

Derimot skulle det ligge nær å søke løsningen på et annet felt. Det spørres om ikke *h* i slutten av *t*^{e}*nāh* er oppstått ved dittografi av *h* i *hôd*^{e}*kā*. Videre ligger det ikke så fjernt å tenke seg *t* i *t*^{e}*nāh* framkommet ved haplografi av to t'er. Resultatet er *ttn*, altså tre konsonanter som i *t*^{e}*nāh*, og ved å vokalisere dette konsonant-bilde får vi *tittēn*, 2. person ent. imperf. av *natan*. Subjekt blir da ^{a}*šær*, visende tilbake på Jahve, predikat *tittēn*, objekt *hôd*^{e}*kā*. Av de betydninger som *natan* kan ha, passer her best : sette, legge. Oversettelsen blir da: *du som legger din prakt på himmelen*. Natan ^{c}*ăl* brukes flere steder i G. T. i betydningen sette, legge på, Ex. 29, 6:

Lev. 1, 7; Jer 27, 2 og andre steder. — Det kan ikke med rette innvendes at en ville ha ventet *b*ᵉ istedenfor *ᶜăl* (Gen 1, 17!), for det ville ha gitt en skjev mening (*i* himmelen). *ᶜăl* passer her godt om utstrekningen: henover.

Mot denne løsningen kan det tenkes at en vil anføre to innvendinger.

1. Av rent formelle (ortografiske) grunner kan det ikke opprinnelig ha stått *ttn*. Det kunne bare tenkes hvis det hebraiske *n* hadde samme form i slutten av ordet som ellers. Men nå er jo forholdet det at *n* i kvadratskrift har to former. Hvis det da opprinnelig har stått *ttn*, vil jo det si at vi her har med en slutnings-n å gjøre. Allerede dette vil ha avverget en avskriverfeil, for i den derved framkomne tekst *tnh* ville jo en slutnings-n ha kommet midt inne i ordet!

Til dette er å bemerke:

Vi er jo her på såpass usikker grunn at en slik innvending helst ikke burde framkomme. Men når den reises, vil vi påpeke at den ikke er vel betenkt. Innvendingen forutsetter at bokstaven *n* på den tid da salmen først ble skrevet ned, hadde *to* former. Men det er meget tvilsomt. Hvis salmen først er nedskrevet etterat kvadratskriften var kommet i bruk, kunne det la seg høre. Men alt taler for at den opprinnelig er nedskrevet med gammel-hebraisk skrift. Denne skrifttype holdt seg hos jødene til langt inn i ettereksilsk tid, også etterat kvadratskriften begynte å få innpass. Kvadratskriften ble nokså snart etter eksilet innført i profan bruk, men det er noe usikkert når man begynte å benytte den i hellige skrifter.[8])

Spørsmålet om vår salmes alder spiller her mindre rolle. Meget taler for at den er gammel, ja, kanskje fra den davidiske tid, slik som tradisjonen vil ha det til. Men selv om den skulle være ettereksilsk, er den neppe fra en så sein tid at kvadratskriften skulle være tatt i bruk i bibelhåndskrifter.

To omstendigheter er da av interesse:

a) Det er en kjensgjerning at bokstaven *n* i den gammel-hebraiske skrift bare har *én form*, som svarer mest til den form vi har i kvadratskriftens slutnings-n. (Streken bøyer ikke av til venstre i høyde med linjen, men fortsetter videre nedover, enten rett ned, eller med en pen sving til venstre, det siste i Siloa-innskriften.) Det er her nok å henvise til skriftprøvene i Benzinger: Hebräische Archäologie, 2. Aufl. s. 179 f. Se særlig Abb. 93 (Siloa-innskr.).

b) En må regne med scriptio continua i den gammel-hebraiske

8) Eissfeldt: Einleitung in das A. T. s. 698—99.

skrift.[9]) I Siloa-innskriften brukes et punkt mellom hvert ord, men det er tvilsomt om et slikt punkt har vært brukt i håndskrifter.

Av disse to omstendigheter følger at en avskriver lett kunne begå en feil i det foreliggende tilfelle. Har det opprinnelig stått *ttn*, er det intet i veien for at dette ord kunne bli til *tnh* ved avskrift, idet en regner med haplografi og dittografi. Bokstaven *n* volder her ingen vanske, da den har samme form inne i ordet som i slutten av ordet.

2. En kunne videre innvende at det ikke passer i sammenhengen med *imperfektum*. Forutsetningen for denne innvending er at det siktes til *skapelsen*, da Herren satte himmel-legemene på hvelvingen. Men denne forutsetning er ikke så selvsagt. Det er likså rimelig at salmisten sikter til det som stadig gjentar seg: at Herren legger sin prakt på himmelen, dvs. at Han lar den tre fram når natten senker seg over jorden.

I det hele har jo nyere undersøkelser vist at tempus-problemet i hebraisk ikke er så enkelt. Her må vi nøye oss med å henvise til Birkeland: Grundriss av Hebraisk syntaks § 6, spesielt punkt i, 2: Imperfektum brukes ofte for å uttrykke det vedvarende eller stadig seg gjentagende. — For øvrig er det ofte bare en smaksak om man vil bruke perfektum eller imperfektum. I poetisk stil brukes de hyppig avvekslende bare for variasjonens skyld, se Birkeland anf. skr. § 6 j. Eller som det heter hos Engnell: «Ofta är det en ren stilfråga när det gäller valet av form.»[10]) («Form» vil her si det samme som vi kaller «tid».)

Ved bedømmelsen av dette løsningsforslag må en være oppmerksom på følgende:

1. Det foreligger utvilsomt en tekstfeil.

2. Løsningen medfører ikke noen utillatelig forandring av konsonant-teksten, idet antallet av konsonanter blir det samme, og feilen har en naturlig forklaring.

3. Vår lesemåte gir en utmerket mening, som ikke er språkstridig.

Men så vil vi heller ikke legge skjul på at vi her beveger oss på noe usikker grunn. Den gammeltestamentlige tekst i det hele er nok ikke overlevert oss i så god skikkelse som vi kunne ha ønsket. Ikke minst må vi regne med at overføringen (omskrivningen) av teksten fra gammel-hebraisk skrift til kvadrat-skrift har medført muligheter for forandringer, sml. Hognestad: Den gammeltestamentlige tekst og kanon, s. 50, se også Eissfeldt: Einl. in das A. T., s. 694

9) Ibid. s. 698. — 10) Anf. skr. s. 22.

(om den hyppige avskrift gjennom hundrer av år). De eldste håndskrifter av G. T. er jo også som bekjent fra en temmelig sein tid.

For så vidt ville det kanskje være riktigst å bli stående ved et non liquet. Når vi likevel våger å legge fram dette forslag til tekstforandring, er det fordi det er så forholdsvis enkelt og akseptabelt, og fordi det neppe vil bli funnet noen annen lesemåte som uten utillatelig forandring av konsonant-teksten vil komme den opprinnelige tekst nærmere.

VÅRE GAMMELTESTAMENTLIGE HØYMESSELEKTIER

Av S. A. Schreuder.

Novum testamentum in Vetere latet
Vetus in Novo patet.

Skriftlesingen fra alteret er en av de viktigste deler av vår høymesseliturgi. Hver høymesse leses det først en epistel eller lektie, deretter et evangelium. Lektie kalles skriftstykket når det er hentet fra Apostlenes gjerninger, Johannes' åpenbaring eller Det gamle testamente. Vi skal her beskjeftige oss med de gammeltestamentlige høymesselektier, og vil da først se litt på skriftlesingens historie særlig med henblikk på G. T.

Den første kristne menighet overtok lesingen av de bibelske skrifter ved sine sammenkomster fra den jødiske synagoge. Allerede på Jesu tid var det blitt en festnet tradisjon å lese på hver sabbat et stykke av Loven (Thora), de såkalte parascher, og dernest et stykke av profetene (haptharer). Acta 15, 21. 13, 15, 27.

Forskjellen på de to slags lesestykker var den at Mosebøkene ble lest i sammenheng i 154 avsnitt i løpet av tre år, mens profetene ble mer tilfeldig valt (Luk 4, 16—17). (Se Achelis: Lehrbuch der Praktischen Theologie I, s. 356).

Nå var Det gamle testamente de første kristnes bibel. Jesus selv hadde ført de frelseshistoriske kjensgjerninger tilbake til det (Luk 24, 25—27. 45; Joh 5, 39), og apostlene bygde sin forkynnelse og hentet sine skriftbevis fra det (Acta 2, 16 ff.; 7, 2 ff. og 13, 16 ff.). De formante også menigheten å gi akt på de profetiske skrifter og underviste barn og ungdom i dem (2 Pet 1, 19—21; Rom 15, 4; 2 Tim 3, 14—16). Hva var da naturligere enn at man leste av disse hellige skrifter i menighetens forsamling og derav hentet overbevisning, rettledning, trøst og formaning. Alt ble sikkert hørt og forstått i lyset av de store frelseshistoriske kjensgjerninger som var skjedd ved Jesus Kristus (1 Tim 4, 13).

I begynnelsen leste man bare av Det gamle testamente, og fulgte

synagogen også deri at man leste både av loven og profetene. Først etter hvert kom hertil de nytestamentlige skrifter: Brevene, evangeliene etc. Sml. Kol 4, 16. Kjent er det ofte siterte sted hos Justin Martyr i Apol. ad Anton. Pium (skrevet mellom år 151—160): «På den dag som kalles solens dag, kommer alle dem som bor i byene og på landet, sammen på samme sted, og man leser av apostlenes minnetegninger og profetenes skrifter så lenge det er anledning» (Achelis I s. 357).

Det lå i sakens natur at de nytestamentlige skrifter, etter som de ble til og ble samlet, fikk en mer framtredende plass i skriftlesingen, men de fortrengte ikke Det gamle testamente; lesingen av dem tok form etter lesingen av det siste. Således vitner De apostoliske konstitusjoner Libr. 2. kap. 27: «Men foreleseren, stående i midten på et høyt sted skal lese Mose bøker, og Josva Nuns sønns bok, og Dommernes, og Kongernes og Krønikernes og Tilbakekomstens bøker (Esra, Nehemia og Esther). Dessuten Job, Salomons ordspråk og de elleve profeter. Men hver gang de to opplesninger er skjedd skal en annen istemme Davids salmer, og menigheten synge slutningen med. Dernest skal våre gjerninger oppleses og Pauli breve, som han sendte til menighetene etter den Helligånds innskytelser. Deretter skal endelig en diakon eller presbyter opplese evangeliet o. s. v.» (sitert etter W. Rothe, Det danske Kirkeaar og dets Pericoper 1878 s. 39). Og videre Libr. 8 kap. 5 (også ifølge Rothe): «Efter opplesningen av loven og profeterne, av våre breve tilligemed gjerningene og evangeliene, skal den, der dertil er beskikket, hilse menigheten.»

Vi ser herav at man i likhet med lesingen av G. T. (loven og profetene) også inndelte lesingen av N. T. i to avdelinger: epistel og evangelium. Og vi merker oss særlig av det siterte at G. T. er representert med alle sine bøker, og at det således forelå en fyldig lesing av dette i menigheten. Historisk og saklig ble det også lest *før* N. T., og det ble liksom det sistnevnte lest i fortløpende (sammenhengende) avsnitt (lectio continua).

Denne skikk holdt seg utover de første århundrer. Det stadfestes av vitnesbyrd av kirkefedre som Chrysostomus (død 407) og Augustin (død 430). Se Rothe s. 290, note 6.

Men de samme kirkefedre vitner også om at man allerede da var begynt å ta hensyn til kirkeåret og dets festdager, slik at man leste stykker av de bibelske skrifter som passet for situasjonen og høytiden. Således leste man av G. T. i fasten ofte 1. Mosebok, Job og profeten Jonas. Og enda mer særpreget ble dette for N. T.s vedkommende, da man særlig på de store høytider, påske, pinse og

seinere julen, leste de stykker som angikk *disse*. Man brøt derved med den tradisjonelle kontinuerlige lesing, men fikk til gjengjeld samlet menigheten om det som høytiden særlig minte om. Denne form for skriftlesing (lectio selecta) utviklet seg nå særlig i den vesterlandske kirke, idet man bestrebet seg for å finne avsnitt av Skriften som passet for de enkelte søndager (og andre helligdager) orientert ut fra kirkeårets store festdager. Det er begynnelsen til vårt perikopesystem, den gamle rekke (perikope = avsnitt). Det eldste vitnesbyrd man har om dette er den såkalte Comes Hieronymi, som nok Achelis ikke finner noe spor av hverken i nåtid eller fortid (Achelis I s. 360), men som Rothe fører et inngående bevis for i den før nevnte bok s. 302—306, 312. Han støttes også av U. L. Ullman, Evangelisk-Luthersk Liturgik, Lund 1876 (Tredje avdeling). Sikre og uimotsigelige bevis for sådant system har vi iallfall i Alcuins Homilarium fra Karl den stores tid (ved Paulus Diaconus) ca. 800. Gjennom Missale Romanum er dette gått over til den lutherske kirke og danner således en ubrutt sammenheng med vår gamle rekkes perikoper.

Hva nå lesingen av G. T. angår så ble dette opptatt i den katolske messe, så dette kom til å lyde i vår kirke like til reformasjonen. Men da skjedde det et brudd. Da skar man bort lesingen av de kristnes første bibel og beholdt bare lesingen av N. T.s perikoper. En unntagelse var Maria Budskapsdag, da man var nødt til å ta en lektie fra G. T. (Jes 7, 10—15). Seinere kom hertil lektiene på bots- og bededag, men Rothe finner denne forøkning av de gammeltestamentlige lektier uluthersk (s. 38). En kan forstå reformatorenes sløyfing av G. T. som en reaksjon mot og en frykt for det det katolske lovvesen. En var redd for at det evangeliske i Skriften ikke skulle bli rett forstått. En har jo av samme grunn gjort innvendinger mot lesingen av epistelen foran evangeliet som uriktig, da det kristne liv, som kommer til uttrykk i den, ikke er en forutsetning for, men en følge av evangeliet (se Achelis I s. 364).

Det var dog fra høymessen Luther avviste G. T. Til aftensang stilte han det fritt å preke over en epistel eller en gammeltestamentlig lektie (i sin Deutsche Messe). Formula Missa og Deutsche Messe ble forbilder også for den dansk-norske kirke, og ble bestemmende for gudstjenesteordningen av 1539 og den norske kirkeordning av 1607.

En må anse det som et stort gode at Luther fastholdt det gamle perikopesystem og derved bevarte det for fremtiden. Evangeliet ble derved forkynt til tekster som var kjente og kjære i den kristne menighet gjennom århundrer. Men også bortsett fra sløyfingen av G. T.

ved skriftlesingen betydde den en sterk begrensning i bruken av Guds ord, som kom til å føles mer og mer etter som tiden gikk. Det hevet seg etter hvert sterke røster om å få flere perikoperekker, og på 1800-tallet innførte de fleste lutherske kirker sådanne.

I 1860 fikk den svenske kirke to nye rekker, og i 1876 ble det tatt skritt til å skaffe den norske kirke det samme. Det var Kristiania theologiske Forening som tok initiativet hertil. Den fikk nedsatt en komité som skulle utarbeide et forslag til de nye tekstrekker. Det er ganske interessant å følge komitéens arbeid spesielt når det gjelder de gammeltestamentlige lektier, og jeg vil her holde meg til den framstilling som finnes i Den norske Kirkestyrelses Perikopeindstilling av 12. oktober 1886 (trykt som tillegg i Sophus Thormodsæters Homiletiske Studier 1889 s. 257—310).

Det forslag komitéen kom med, dannet et brudd med den ovennevnte uvilje mot å lese av G. T. ved høymessen, idet den foreslo i alt tolv gammeltestamentlige lektier, nemlig åtte i 2. rekke og fire i 3. rekke. (Jeg bruker her av praktiske grunner de tall på rekkene som nå har fått hevd, altså Gamle rekke = 1. rekke osv.) Allerede dette var et gledelig framskritt og viser at savnet av G. T. i skriftlesingen hadde vært følbar. Dette kom enda mer fram da forslaget ble forelagt biskopene til uttalelse. Da anket særlig biskop Grimelund i Trondheim over at det var tatt for lite hensyn til G. T., og at for få bøker i denne kanon var representert (Innstillingen s. 283). Han synes ikke forslaget gir den plass «som tilkommer Profetien, hvor Frelsens Kjendsgjerninger giver det klareste Vidnesbyrd om at være Guds evige Rådslutninger». Og særlig peker han på at adventstiden ikke har noen gammeltestamentlige tekster. Også biskop Essendrop var oppmerksom på forholdet. Og vi kan takke biskopenes aksjon for at spørsmålet ble tatt opp og ført fram til et lykkelig resultat.

Komitéen erklærte seg nemlig prinsipielt enig med biskop Grimelund, men hadde i sitt forslag følt seg sterkt bundet av hensynet til den gamle rekke og de nye svenske rekker, som den stort sett hadde fulgt (Innst. s. 291). Dens forslag betydde altså hverken noen ringeakt for eller noen avstandtagen fra G. T. i skriftlesingen. Den kom da også med et par nye forslag, nemlig på palmesøndag 3. rekke, hvor den foreslo Jes 53, 10—12 istedenfor Ef 1, 3—7, og på Hellig tre kongers dag 2. rekke (i overensstemmelse med biskop Essendrop) Jes 49, 5—7 istedenfor 2 Kor 4, 3—6.

Hellig tre kongers dag, som var blitt opphevet som helligdag ved forordningen av 16. oktober 1770, ble nemlig nå tatt opp igjen og ble anvist sin gamle plass, den 6. januar. Her fikk man altså nå

foruten den gamle lektie i 1. rekke, Jes 60, 1—6, også en ny i 2. rekke.

Noen egentlig fart i arbeidet med de gammeltestamentlige lektier ble det dog ikke før den endelige og sammensluttede komité tok til. Den bestod av statsråd Jakob Sverdrup, biskopene Essendrop og Smitt, justitiarius Broch, professor Bang og prestene Andreas Hansen og Gustav Jensen.

Denne komité følte seg mindre bundet av tradisjonen og de svenske rekker. Dens ledende motiv er «i tilknytning til kirkeåret å samle de stykker av Den hellige skrift som er kjente og kjære for menigheten».

Dette var et riktig motiv, for det er jo nettopp menighetens oppbyggelse skriftlesingen og gudstjenesten i det hele sikter på. Og vi tør derfor også se en rettferdiggjørelse av G. T.s bruk i kirken deri at nettopp denne komité foreslo en rekke gammeltestamentlige lektier.

Den foreslo foruten den tidligere komités forslag, som den i alt vesentlig støttet, på første søndag i advent 3. rekke: Jer 31, 31—34 (istedenfor Hebr 8, 8—12), og på annen søndag i advent samme rekke: Jes 11, 1—5 (istedenfor Jak 5, 7—10). Dessuten foreslo den å gjøre annen juledag til en minnedag for julen (i den gamle rekke var den viet utelukkende St. Stephans dag) og å gi den tekster som passet hertil. Og bemerkelsesverdig nok gav den dagen i 2. rekke en gammeltestamentlig lektie, Jes 9, 2—7 istedenfor 1 Pet 4, 12—16. Dermed var G. T. rykket inn på en av kirkens største høytidsdager.

Når så dette forslag ble forelagt biskopene, anbefaler biskop Skaar i Tromsø at også tredje søndag i advent får en gammeltestamentlig lektie, nemlig Mal 3, 1—4 (istedenfor Hebr 12, 18—25), og dette støttes enstemmig av komitéen. Og dermed var de gammeltestamentlige lektier i perikoperekkene stort sett fastslått slik som de nå er.

Departementet godkjente forslaget og bestemte at de nye rekker skulle begynne første søndag i advent 1887 (altså med 2. rekke) og så veksle med 3. og 1. rekke i en treårig syklus, som vi nå er vant til. Det var et stort øyeblikk i vår liturgis historie, idet inntil da den gamle tekstbok (alterboken av 1688) hadde rådd i vår kirke i 200 år.

Den nåværende tekstbok av 5. juli 1918 innførte en del forandringer som vi her skal bemerke.

Hellig tre kongers dag var lagt til 6. januar — se ovenfor —,

og som bare skulle feires når denne dato falt på en søndag, hadde fått en uheldig plass. På grunn av vekslingen med tekstrekkene viste det seg nemlig at det inntil 1918 ikke var talt over den gamle rekkes tekster, som jo er de opprinnelige og mest karakteristiske for dagen. Den 6. januar faller i løpet av 28 år bare fire ganger på en søndag, og de ganger dette hadde skjedd inntil 1918, var tekstene falt på en av de andre rekker. Í. Riddervold gjør oppmerksom på dette i Luthersk Kirketidende, årgang 1918 s. 41.

Nå ble det rettet på dette, idet Hellig tre kongers dag under navn av Kristi åpenbarelses søndag (tidligere en undertitel) ble henlagt til søndag etter nyttår, hvis tekstrekker falt bort. Dermed falt også den gammeltestamentlige lektie i 3. rekke, Jes 40, 27—31, bort, men det ble rådet bot herpå ved at åpenbaringsdagens to lektier ble oftere lest.

Tekstboka gjorde også en annen forandring, som for vårt emne er betydningsfull nok, men som gikk samtiden svært ubemerket forbi. Den ble ikke nevnt i Kirkedepartementets rundskriv av 30. september 1918 angående tekstboka, slik som Hellig tre kongersdagen. Ja, ikke engang Universitetets almanakk-komité så seint som i 1920 var blitt gjort oppmerksom på forholdet. (Se cand. mag. H. Bonnevies bemerkning herom i Luthersk Kirketidende, årgang 1920 s. 125, og sml. O. Kolsruds svar s. 154.)

Tekstboka flyttet nemlig den gamle rekkes Stephan-tekster på annen juledag til 3. rekke og satte på dens plass tekstene for 2. rekke: Jes 9, 2—7 og Luk 2, 15—20. Dermed var en gammeltestamentlig lektie rykket inn blant de gamle tekster, som komitéen av 1887 ikke ville gjøre noen forandring i, og det var julehøytiden med dens innhold som hadde framtvunget forandringen. En kunne si at det bare var en forskyving i rekkenes orden, men på bakgrunn av den her skildrede utvikling, kan en ikke si annet enn at det føles som en liten triumf for G. T.

Når jeg så til slutt nevner de lektier som er kommet til på våre nasjonale festdager (grunnlovsdagen og St. Olavs dag), samt høsttakkefesten, har jeg angitt alle gammeltestamentlige lektier som nå brukes til høymesse i vår kirke.

På grunnlovsdagen har vi i 1. rekke: Salme 36, 6—11, og i 2. rekke: Salme 124, 1—8.

På St. Olavs dag har vi i 1. rekke: Salme 100, 1—5, og i 2. rekke: Salme 145, 1—7.

Endelig har vi på Høsttakkefesten Salme 67, 2—8.

I alt blir det 25 lektier. Det må sies å være et stort framskritt

fra Alterboken av 1688, hvor man jo bare hadde 2 (Maria budskapsdag og store bededag. Inntil 1770 hadde man også lektien på Helligtrekongerdagen og takksigelsens dag den 11. februar).

I rekkene fordeler de seg slik: 1. rekke 6, i 2. rekke: 9, og i 3. rekke: 10 lektier.

Til tross for denne forøkning må man dog si at G. T. inntar en beskjeden plass i vår liturgi i forhold til N. T. At det må være et visst forhold her, det er klart, men det hadde sikkert ikke skadet om man hadde kunnet finne plass for flere perikoper fra denne kanon.

Det er også en annen ting som slår oss når vi betrakter våre lektier, og det er at forholdsvis få bøker i G. T. er representert. Således ingen av Mosebøkene, unntatt Exodus med 1 lektie, ingen av de historiske bøker. Av profetene hører vi bare Jesaia (og Deutrojesaia) med hele 11 lektier, Jeremia med 2, og av de små profeter bare Malakia med 1. Salmenes bok er best representert med 10 lektier. Om den siste har det endog vært reist tvil om den har sin rette liturgiske plass i den sakramentale del av gudstjenesten, hvor vi skal høre Guds tale til menigheten, og ikke som i Salmene den frommes tale til Gud. Walter Caspari peker på dette i Realencyklopädie f. Prot. Theol.[3] 15, s. 158, og minner om at f. eks. Common Prayerbook henviser dem utelukkende til bønnen. Vi kan jo også tenke på den gamle kirkes Introitus, som fulgte med over i vår kirke og ble avskaffet i 1640 (se Rothe s. 240).

Jeg synes dog denne innvending ikke er avgjørende, da Salmenes bok fra første stund av i den kristne menighet er brukt som kilde til den guddommelige åpenbaring. Jesus selv henviste til den Luk 24, 44, og apostlene siterer dem stadig som skriftbevis for de åpenbarede sannheter (Acta 2, 25; Rom 3, 10 ff.). Og den har da også til alle tider vært brukt av den kristne menighet som Guds ord til den. Vi kan jo her til en sammenlikning nevne at den frommes lovsang endog er blitt gjort til evangelium, nemlig Luk 1, 68—75; Luk 1, 39—45; 46—55 (Sakarias, Elisabeths og Marias lovsang). Selvsagt er foranledningen og gjenstanden for deres sanger av enestående art, men form og innhold hos dem stemmer meget over ens med G. T.s. Dessuten er det å si om Salmenes bok at flere av dem innfører også Guds direkte tale til oss, Salme 2, 51. 81. 82. Jeg tror ingen i menigheten føler det nevnte problem, og at denne bok forsvarer sin plass i skriftlesingen fra alteret (se Achelis II s. 163).

En annen sak er at vår kirke gjør en altfor ensidig bruk av Salmenes bok, og at flere andre av G. T.s bøker burde få komme

til orde (hva har ikke mange av profetene å si f. eks. på våre nasjonale festdager og ellers?).

Men når vi nå taler om G. T.s bruk i liturgien, vil vi ikke unnlate å nevne det faktum at denne bok jo ofte lar sin røst høre også gjennom mange av de *nytestamentlige* lektier, epistler og evangelier. Vi kan således peke på epistelen på første juledag, Hebr 1, 1—5, som i likhet med de fleste epistler fra dette brev har sitater fra G. T. Se også Acta 2, 32—41 på første pinsedag 3. rekke og flere steder.

I trefoldighetstiden, som så og si er blottet for gammeltestamentlige lektier, blir denne mangel i noen grad rådet bot på ved at flere epistler særlig fra Romerbrevet siterer G. T. Således på 5. søndag etter trefoldighet 1. og 2. rekke; 9. søndag 1. rekke; 19. søndag 2. rekke og 20. søndag 2. rekke. Av evangelier kan vi nevne Luk 4, 16—22 (1. søndag i advent), Luk 3, 1—6 (3. søndag i advent), Matt 2, 1—12 (Kristi åpenbaringsdag), Joh 12, 35—43 (søndag seksagesima) og flere steder.

Dette forteller at G .T. lyder langt oftere i vår kirke enn de gammeltestamentlige lektier gir inntrykk av, og at disse to testamenter er mer nøye forbundet enn mange vil innrømme.

De gammeltestamentlige lektier og deres sammenheng i perikoperekken.

Vi skal nå gå over til å se litt nærmere på de gammeltestamentlige lektier og deres forhold til de øvrige skriftstykker i rekken, og særlig da det evangelium de står til. Det er ikke her meningen å ta opp noen selvstendige homiletiske studier av dem, da hverken plassen tillater det, eller det er hensikten med nærværende oppgave. Men det som interesserer oss her, er hvor vidt de er med på å forberede og oppbygge prekenen som er det sentrale element i vår gudstjenesteordning, og det vil igjen si hvilken saklig forbindelse de har med prekenteksten og de øvrige lesestykker for dagen. Hertil kommer også deres plass i kirkeåret.

Allerede Tertullian og Augustin hevdet den regel for valg av perikoper at de måtte ta hensyn til kirkeåret, og at de forskjellige skriftstykker på samme helligdag måtte stå i saklig forbindelse med hverandre. Dette er da også en gyllen regel for den evangelisk-lutherske kirke, hvor Ordets forkynnelse og frelsens orden er det sentrale i gudstjenesten. (Se hertil Achelis I s. 364—65.)

Vi vil da betrakte de enkelte lektier under dette synspunkt, og vil herunder følge kirkeåret og begynner med

Lektiene i julekretsen.

Julekretsen kaller vi de søn- og helligdager som samler seg om julehøytiden og begynner med 1. søndag i advent (også kirkeårets begynnelse). Det er noen uenighet om hvor langt den strekker seg etter jul. Vi vil med W. Rothe (s. 130) la den slutte med 1. søndag etter Kristi åpenbaringsdag og regne epifanietiden for øvrig som et bindeledd mellom julekretsen og påsken. Adventsøndagene skal forberede og innstille menigheten på Jesu komme til verden, særlig med henblikk på julefestens feiring av hans underbare fødsel og menneskevorden.

Det var jo også denne store begivenhet den gammeltestamentlige menighet så fram til (Luk 1, 29. 32. 38; Matt 1, 22—23), og en bedre forberedelse på den enn de gammeltestamentlige utsagn og spådommer om den kommende Messias kan derfor menigheten ikke få (Achelis II s. 163). Vi har derfor all grunn til å finne disse siste blant denne tids perikoper, og det var derfor et heldig trekk at perikopekomitéen fikk oppført sådanne lektier på de tre første søndager i advent, 3. rekke.

1. søndag i advent har Jer 31, 31—34: Løftet om den nye pakt som skal komme med Messias, et typisk esjatologisk utsagn som i treffende bilder skildrer det nye og egenartede ved denne pakt til forskjell fra den gamle. Den skal være en indre åndelig pakt med Gud, bygd på syndenes forlatelse. Det er et godt ord her like ved inngangen til det nye kirkeår, og forutsier det som et nådens og velbehagelighetens år slik som også evangeliet, Luk 4, 16—22, i tilknytning til et annet gammeltestamentlig utsagn (Jes 61, 1 f.) forkynner det. Lektien underbygger utmerket nettopp prekenteksten, og Jesu ord i Luk 16, 21 gjelder i like høy grad den som evangeliets profetord.

2. søndag i advent er viet Jesu annet komme, hans komme til dom. Det går fram av alle tekstene for dagen, kollekten og dagens salmer. Det er nemlig eiendommelig for advent-tiden at den på én gang ser mot både Jesu første og andre komme, og den danner heri en bemerkelsesverdig kongruens med det profetiske syn, som ser begivenhetene i hverandre.

3. rekkes lektie er da også et ypperlig eksempel herpå, idet Jes 11, 1—5 slår toner an som passer både på julens fest og endetidens dom. Den taler om kvisten av Isais stubb som skal bære frukt og

bringe fred og rettferdighet til de saktmodige og ringe på jorden, men som skal slå jorden med sin munns ris og drepe den ugudelige med sine lebers ånde (sml. 2 Tess 2, 8). Lektien står derfor utmerket godt både til dagen og til prekenteksten Luk 17, 20—30.

3. søndag i advent fikk i siste liten sin gammeltestamentlige lektie Mal 3, 1—4 (se ovenfor). Derved ble også en gammel perikope reddet for kirken, da Mal 3, 1—4 var lektie på Maria renselsesdag den 2. februar (Kyndelsmisse, missa candelarum) til evangeliet Luk 2, 22—39 (Rothe s. 395). Det er lett å forstå at den ble valt for denne dag, da den taler om «smelters ild og tvetteres lut» v. 2. Dagen var en kristelig renselsesfest. Ved forordningen av 1770 falt lektien bort sammen med dagen.

Når den nå er blitt tatt opp igjen på adventsøndag, er det ikke lenger den lutrende og rensende gjerning ved Herrens bud som står i forgrunnen, men dette buds karakter som forløper og forbereder for Herrens eget komme. Den fortrengte Hebr 12, 18—25, som passer dårlig til evangeliet Luk 3, 1—6, da det ikke taler et ord om forløperen. Derimot er forløperen den sentrale figur i vår lektie, og Jesu ord i den gamle tekst Matt 11, 10 peker direkte på den. Det er jo også det eiendommelige ved denne profet at han i likhet med Herren selv er blitt spådd om, og at hans komme har liksom Herrens eget, vært gjenstand for forventning.

Av alle disse grunner er det både saklig og historisk riktig at en lektie om denne profet er kommet med i kirkens adventtid. Dens plass og berettigelse i perikoperekken er dermed gitt. Dette er den siste lektie i advent, og vi går derfor like over til annen juledag.

Annen juledag. Den har som tidligere nevnt fått sin lektie i 1. rekke, Jes 9, 1—6 (i vår bibel 9, 2—7). Valget av denne lektie er så innlysende at det behøver ingen nærmere begrunnelse. Det er et typisk esjatologisk utsagn, et av de skjønneste og mest malende i G. T. Det skildrer den kommende Messias på bakgrunn av et forferdelig mørke som ruger over jorden (8, 22—23), og det skildrer ham som et frambrytende lys og som et lite barn med guddommelige prærogativer og med et herredømme som skal vare evig. Utsagnet er flere ganger sitert og alludert til i N. T. (Matt 14—16; Luk 1, 79; 2, 12). Det er ikke underlig at man kom til å tenke på det i forbindelse med julens evangelium. Det treffer jo så like i blinken når det gjelder selve julestemningen og årstiden her nord (mørke — lys), men enda mer når det gjelder selve gjenstanden for menighetens fest og tilbedelse. «Et barn er oss født, en sønn er oss gitt» v. 5 (6). Og samtidig gir lektien uttrykk for det for-

løsende og glederike ved denne begivenhet, v. 2 (3), som passer til julen som den særlige gledens fest. Vers 3—4 (4—5) kan kanskje høres noe skurrende ut midt i julestemningen, men hvor realistisk og aktuelt føltes det ikke da det ble lest fra alteret under okkupasjonen.

Teksten står like godt til første som til annen juledags evangelium Luk 2, 15—20.

Søndag etter jul innfører den første lektie fra Salmenes bok, 16, 5—11 (i 2. rekke). Denne salme er i N. T. oppfattet messiansk (Acta 2, 25 ff. hvor Peter anvender den på Jesu oppstandelse v. 31). (Sml. Acta 13, 35—37.) Det kan dog ikke være denne side ved salmen som har gjort at den er blitt valt på denne søndag. Men det må være selve den fortrøstning til Gud og det håp utover døden som den gir uttrykk for. I så henseende høver den godt til evangeliet om gamle Simeon, Luk 2, 25—32, som er fylt av dette håp og fikk det stadfestet ved den åpenbarte Messias, v. 29—32.

Julefestens octave (nyårsdag) har ingen gammeltestamentlig lektie, men derimot har *Kristi åpenbaringsdag* hele to. Lektien i 1. rekke, Jes 60, 1—6, er den eldste vi har i våre perikoperekker, og vi finner den så langt tilbake som i Comes Hieronymi. Epifaniefesten, den 6. januar, er jo en av kirkens aller eldste festdager, og de gamle tekster på denne dag bærer derfor alderens patina og verdighet. Festen hadde fra første stund av et firdobbelt minne, nemlig minne om Jesu fødsel, om Jesu dåp, om Jesu åpenbaring av sin herlighet for disiplene i Kana og om hans åpenbaring for hedningene (Rothe s. 12). Det er det siste som nå dagen skal minne om, og samtidig hermed er den av lett forståelige grunner mer og mer blitt en misjonssøndag, hvor evangeliets forkynnelse for hedningene blir særlig holdt fram.

Til dette formål kan ingen lektie passe bedre enn Jes 60, 1 ff. Den er hentet fra Trøsteboken, den annen Jesaia, og hører med til denne profets vakreste esjatologiske utsagn. (Se K. Vold, Det Gamle Testamentes Profeter, s. 357.) Med toner som minner om Jes 9, 1 f. skildrer profeten hvorledes folkeslagene skal samle seg om det gjenløste Sion. «Folkeslag skal søke til ditt lys og konger til den glans som er gått opp over deg», v. 3. De vise menn fra Østen, Matt 2, 1—12, var de første forbud herpå. Og kanskje det er lektiens nettopp siterte vers som er årsaken til at man har tillagt dem kongeverdighet og gav dagens navn av Helligtrekongersdag. Det viser i alle tilfelle hvor godt disse to perikoper har utfylt hverandre. Og som misjonstekster er de begge fremdeles like tjenlige og like aktuelle.

er fire av dem, og alle sammen er helt eller delvis kommet med i våre perikoper. På denne søndag har vi dem både i lektien og evangeliet i 3. rekke. Begge slår på strenger som høver for dagen. I lektien v. 6: «— så vil jeg da gjøre deg til hedningenes lys, forat min frelse må nå til jordens ende.» Og i evangeliet, Matt 12, 15—21, hvor Jes 42, 1—4 blir sitert, v. 18: «— og jeg vil legge min ånd på ham, og han skal forkynne rett for hedningene.»

Søndagen er en av de dager hvor G. T. raker langt utover seg selv, og hvor det gjør tjeneste både som lektie og evangelium. Og da det også er den siste søndag i julekretsen med gammeltestamentlig lektie kan ikke G. T. få en bedre avslutning i denne del av kirkeåret.

Epifanetiden har ingen gammeltestamentlige lektier, og vi går derfor med en gang over til

Påskekretsen.

Kanskje bare det er et tilfelle, men betegnende nok er den første gammeltestamentlige lektie vi møter her, også en ebed-Jahve-sang, og det den dypeste og skjønneste av dem alle, Jes 53, 1—7. Vi finner den på fastelavssøndag, 3. rekke. Denne perikopes historie er et vitnesbyrd om at en gammeltestamentlig lektie kan være så aktuell og så intimt knyttet til sitt evangelium at den endog bestemmer evangeliets plass i kirkeåret. Den ble opprinnelig foreslått av den første perikopekomité på søndag etter nyår 2. rekke til evangeliet Joh 1, 29—34, men ved annen gangs behandling ble den flyttet til sin nåværende plass og fikk som evangelium Mark 10, 32—45 (se Innstillingen s. 295). Den var også da en del kortere (53, 4—7). Flyttingen var et hell, ellers så hadde den kanskje falt bort med søndag etter nyår. Ved den endelige redaksjon blir flyttingen ikke bare opprettholdt, men vi ser at Mark. 10, 32 ff. blir fjernet og erstattet med Joh 1, 29—34. Vi ser således hvorledes lektien trekker evangeliet etter seg og avgjør dets plass i perikoperekken. Det sier også alt om hvilken nøye samhørighet det er mellom dem, og hvor godt de utfyller hverandre. I virkeligheten er profetordet så evangelisk og evangelieordet så profetisk at det er ikke godt å si hvor grensen går mellom dem. «Han opplot ikke sin munn lik et lam som føres bort for å slaktes og lik et får som tier når de klipper det, han opplot ikke sin munn» (Jes 53, 7). «Se der Guds lam som bærer verdens synd» (Joh 1, 29).

Og når profeten slår på de dype strenger i v. 5, kan vi ikke få noen bedre tolkning av «lammet» og dets forhold til vår synd: «Han

Lektien i 3. rekke, Jes 49, 1—6, er en av de såkalte ebed-Jahve-sanger hos den annen Jesaia (se Volds ovennenvte bok s. 343). Det er såret for våre overtredelser, knust for våre misgjerninger, straffen lå på ham forat vi skulle ha fred, og ved hans sår har vi fått lægedom.»

Det er godt å gå på prekestolen med Joh 1, 29, når en har et så herlig vitnesbyrd fra alteret bak seg!

Og det er å merke at G. T. her ved inngangen til fasten, kirkens forberedelsestid til den største minnefest, påsken, når sitt høydepunkt både som profeti og evangelisk anslag.

2. søndag i faste har som lektie den samme ebed-Jahve-sang som vi fant i evangeliet på Kristi åpenbaringsdag 3. rekke, men her i sin helhet: Jes 42, 1—7. Den står til det vakre evangelium om synderinnen i fariseerens hus, Luk 7, 36 ff. Og det milde og barmhjertige som toner gjennom sangen, høver utmerket godt til den sønderknuste og angrende synderinne ved Jesu føtter. «Det knekkede rør skal han ikke knuse, og den rykende tanne skal han ikke slokke» (v. 3).

Midfaste søndag har to gammeltestamentlige lektier (2. og 3. rekke). 2. rekkes er en av de mest kjente pilgrimssanger, Salme 84, 2—5, hvor salmisten taler om sin brennende lengsel etter Herrens hus og samfunnet med den levende Gud han finner der, v. 3, og som særlig for ham konsentrerer seg om Herrens alter, sonofferets og takkofferets sted (v. 4). Evangeliet i rekken, Joh 6, 24—36, er en del av Jesu tale i Kapernaum i anledning av bespisningen i ørkenen (6, 1 ff.), hvor Jesus særlig går i rette med jødene fordi de søker bare den mat som forgår, og ikke den som varer til evig liv, v. 26—27. Jødene på sin side fordrer at Jesus skulle legitimere seg ved ytterligere tegn, idet de henviser til Moses som gav fedrene manna fra himmelen å spise, v. 30—31. Men Jesus svarer at han er brødet fra himmelen, og hver den som hungrer etter evig liv, skal mettes hos ham (v. 35).

3. rekkes lektie er hentet fra 2 Mos 16, 11—18 og er beretningen om at Gud gir Israel manna og vaktler i ørkenen, mens evangeliet er Joh 6, 52—65, resten av talen i Kapernaum, hvor Jesus i ord som sterkt minner om nattverden (v. 54, 56), taler om seg som den sanne mat og den sanne drikk (v. 55).

Valget av lektie er forståelig ut fra det her skildrede, men jeg kan ikke bare meg for følelsen av at de burde være byttet om slik at 2 Mos ble satt i 2. rekke og Salme 84 i 3. rekke. Derved ville menigheten få høre den historiske beretning som berøres i evangeliet, Joh 6, 24 ff., og som underbygger dette vel så meget som

det lektien nå står til. Mens derimot Salme 84 på en fin måte tangerer det inderlige samfunn med Gud som holdes fram i Joh 6, 52 ff. og som får det høyeste uttrykk ved Herrens alterbord i Herrens eget hus gjennom nattverden. (Sml. Salme 84, 4 — dine alter, Herre).

For øvrig legger vi merke til at søndagen har den eneste lektie fra Mosebøkene (Thora) som finnes i våre perikoperekker, og likeledes at epistelen i 1. rekke Gal 4, 21—31 minner sterkt om en gammeltestamentlig lektie: «Si meg, I som vil være under loven: Hører I ikke loven?» (v. 21). Epistelen, som ikke er av de letteste å fatte ved en alminnelig høytlesing, kunne for så vidt godt være byttet om med et skriftstykke fra G. T., f. eks. 1 Kong 17, 8—16 (enken i Sarepta).

Lektien på *Maria budskapsdag,* Jes 7, 10—15, fulgte i likhet med Helligtrekongersdag over fra det romerske missale til den evangelisk-lutherske kirke. Men mens den sistnevnte falt bort ved forordningen av 1770, ble vår lektie spart ved at Mariafesten ble lagt til 5. søndag etter faste, først som aftensang, siden (1803) som høymesse (Rothe s. 164), hvor den fremdeles er enerådende. Den er således den eneste gammeltestamentlige lektie som uavbrutt siden reformasjonen er blitt lest i vår kirke (Rothe s. 38). Den har også alltid vært knyttet til Luk 1, 26—38, og når vi ser hvorledes lektie og evangelium utrettelig følger hverandre, og det ene ikke kan være der uten det annet, så forteller det tilstrekkelig om hvor nøye de henger sammen, og også om den indre forbindelse mellom G. T. og N. T. Det er her statuert et eksempel på spådom og oppfyllelse som man ikke kan komme forbi. Det er derfor merkelig at den varsomme revisjon av den *gamle* rekke, som den første perikopekomité skulle foreta, ikke fant noe annet å revidere enn denne eneste gammeltestamentlige lektie i rekken. Den ville ha den fjernet og erstattet med Hebr 7, 26—28 med den begrunnelse «at den var altfor vanskelig og ikke svarende til Dagens Karakter i den evangeliske Kirke som Festen for den ved Aandens Undfangelse betingede Syndefrihet hos Kristus». Heldigvis avverget departementet revisjonen (se ovennevnte Innstilling s. 290).

Sant nok begrunner ikke lektien den nevnte betoning dagen har fått i den lutherske kirke, og enda mindre den annen side ved den: at vår falne natur ved troen på Kristus må renses fra synd (sml. kollekten). Men den begrunner i alle fall det historiske faktum som er forutsetningen for de nevnte sider, «at en jomfru skal bli fruktsommelig og føde en sønn» (Jes 7, 14 og Matt 1, 23). Og den framhever i likhet med evangeliet at dette skal skje ved Guds mektige

og guddommelige inngripen, sml. Luk 1, 35 og Jes 7, 14 og også det nevte sted hos Matteus. Det er jo også N. T. selv som utpeker lektien nettopp i forbindelse med Jesu underbare fødsel, og det er jo det som for kirken blir det avgjørende både når det gjelder dens messianske tydning og dens plass i perikoperekken. Når vi vet hvilke stormer det har stått om Jes 7, 10 ff. i den teologiske vitenskap, må vi se det som en styrelse av Gud at kirken stille og vedvarende gjennom århundrer har lest dette utsagn med henblikk på Jesu fødsel.

Lektien ble altså opprettholdt ved perikoperevisjonen, men ikke bare det. Komitéen gav dagen også en gammeltestamentlig lektie til, nemlig i 2. rekke: Jer 33, 14—17 til evangeliet 1, 39—45 (Maria og Elisabeth). Den er hentet fra det tekstkritisk vanskelige kapitel 33 i Jeremiaboken, som mangler i Septuaginta. (Se ovennevnte bok av Vold s. 267 ff, og E. Sellin, Einleitung in das Alte Testament). Det er et typisk esjatologisk utsagn, som minner meget om Trøsteboken i Jesaia. Og det er sikkert valt ut fra samme motiv som Jes 7, 10 ff. idet også her forbindelsen med evangeliet er spådom og oppfyllelse. Sml. v. 14. «Se, dager kommer, sier Herren, da jeg vil oppfylle det gode ord jeg har talt om Israels hus og Judas hus,» og Luk 1, 45: «Ti fullbyrdes skal det som er sagt henne av Herren.»

Lektien leder også tanken hen på den etiske fullkommenhet hos den kommende Messias, «en *rettferdig spire*» v. 15 (sml. Luk 1, 35, «det *hellige* som fødes»), og kan for så vidt underbygge evangeliet om Jesu syndefrihet.

Den innvending man kan rette mot lektiene at de passer dårlig i fastetiden og som en forberedelse til påsken, rammer budskapsdagen i det hele. Men bortsett fra den her påpekte underbygging av evangeliene om Jesu ubesmittede unnfangelse og de følger den har for vår falne natur, som også kan være en ypperlig fastetekst, er selve Messias-forventningene ikke fremmed for påsketiden.

Det framgår av tekstene på *palmesøndag*. Evangeliet i den gamle rekke var her lenge det samme som på 1. søndag i advent, Matt 21, 1—9, men ble i tekstboken 1918 forandret til det tilsvarende hos Markus: 11, 1—10 (se rundskriv til rikets sokneprester av 30. september 1918, p. 2). Det viser i ethvert tilfelle hvor nær disse to søndager ligger hverandre som en forventning av Messias, *der* med henblikk på julen, *her* med henblikk på påsken. Men påsken bringer ham som den lidende, selvhengivende Herrens tjener, derfor må både evangelium og lektie sikte på dette. Det undrer oss derfor heller ikke at begge lektier er hentet fra Trøsteboken i Jesaia.

Jes 62, 10—12 i 2. rekke har det samme ord som det alluderes

til evangeliet i Joh 12, 1—16 (vers 15), og lektien har noe av samme triumf og seierstoner som lyder gjennom palmesøndagen, særlig etter 1. rekke. Jesu inntog i Jerusalem var en oppfyllelse av dette ord og det tilsvarende i Sakaria 9, 9: «Si til Sions datter, se din konge kommer til deg . . .» — og det har avgjort perikopens plass her.

3. rekke har siste del av ebed-Jahve-sangen, Jes 53, 10—12, hvor Messias' forløsergjerning gjennom skyldofferet og døden blir gripende tolket. Det er nettopp toner som passer til ord i evangeliet Joh 12, 20—33, som v. 24: «Sannelig, sannelig sier jeg eder: Hvis ikke hvetekornet faller i jorden og dør, blir det bare det ene korn, men hvis det dør, bærer det megen frukt.» Sml. lektien v. 10: «— når hans sjel bar fram skyldofferet, skulle han se avkom.» Enhver som hører denne lektie, kan ikke annet enn tenke på langfredag og påskemorgen, så underlig griper profeten fram i tiden, ja han bruker ordelag som klinger nesten paulinsk (sml. v. 11 og Rom 4, 25). Og igjen har G. T. vist sin evne til å forberede en kirkens høytid og til å underbygge selv den dypeste evangeliske prekentekst.

Dette er også det siste ord vi hører fra G. T. før påske. Perikopekomitéen hadde i sitt første forslag foreslått 2 Mos 12, 1—14 (utgangen av Egypt) i 2. rekke på skjærtorsdag. Men det ble frafalt til fordel for 1 Kor 10, 16—17 (velsignelsens kalk). Jeg tror vi hadde vunnet på at den var blitt stående. Påsken og de påfølgende søndager har ingen gammeltestamentlige lektier, og den neste finner vi først på *Kristi himmelfartsdag,* som er en spesiell festdag og på én gang danner avslutning på påsketiden og innledning til pinsefesten.

Det er Salme 110 i 2. rekke. Den er en av de mest siterte salmer i N. T. og av Jesus selv anvendt messiansk (Matt 22, 44; se videre Acta 2, 34 f.; Ef 1, 20; 1 Kor 15, 25). «Herren sa til min herre: Sett deg ved min høyre hånd til jeg får lagt dine fiender til skammel for dine føtter» (v. 1).

Det krigerske og strenge i salmen (v. 5—6) passer ikke så godt til det milde og trøsterike i prekenteksten, Joh 17, 24—26, den siste del av Jesu yppersteprestelige bønn (kanskje den derfor burde være forkortet til v. 4). Men ellers høver den jo utmerket til dagen, hvor Jesus minnes som Herre og ypperstepresť (sml. også v. 4: Du er prest evinnelig etter M.s vis).

Dette er den siste lektie i påskekretsen, og dermed tier G. T. fra alteret for lange tider. Det er det eiendommelige at så og si alle de gammeltestamentlige lektier er samlet i kirkens festhalvår, mens

det festløse halvår, også kalt kirkens dogmatiske (lære-) halvår, ikke har noen, på én unntagelse nær. — Den ene unntagelse er *7. søndag etter trefoldighet.* Denne søndag har i 1. rekke evangeliet om bespisningen av de 4000 i ørkenen, Mark 8, 1 ff., og i 3. rekke har den Luk 14, 12—15 (når du gjør gjestebud). Det er sikkert disse to evangelier tilsammen som har bestemt lektiens plass her, nemlig den yndigste av alle Davids salmer, Salme 23. Her går både hyrdesinnet (v. 1—4 og Mark 8, 2 –3) og gjestfriheten igjen (v. 5 og Luk 14, 12 f.) sammen med tanken på det salige gjestebud i Guds rike (v. 6 og Luk 14, 15). Men ellers må vi være glade for å få lese denne salme fra alteret, som gjennom tidene har vært tusener til åndelig hjelp og lært mangfoldige å leve i tillit til og dø i tillit til Herren.

Det festløse halvår er altså, unntatt denne salme, konsekvent i sitt forhold til G. T., og det er for så vidt i full overensstemmelse hermed at de gammeltestamentlige lektier kommer igjen først på særmerkte dager som bots- og bededag og de nasjonale festdager.

Bots- og bededag (som jo opprinnelig ble feiret i festhalvåret) har en lektie i hver rekke, og den første har fulgt dagen siden den ble endelig bestemt 27. mars 1686: Jes 55, 6—7 (Søk Herren mens han finnes). Denne lektie hadde endog den ære i alterboken av 1688 å være prekentekst til høymessen, mens evangeliet, Matt 3, 8—10 (Bær derfor frukt som er omvendelse verdig), bruktes til aftensang. Nå står den som lektie til dette evangelium og passer utmerket både til teksten og dagen.

Det samme kan sies om lektien i 2. rekke: Jes 55, 1—4 (Nå vel, I som tørster), som danner en velgjørende motsetning til evangeliets strenge tone (Luk 13, 23—30). Og 3. rekkes Salme 32, 1—11 rører også dypt ved de rette bededagsstrenger og anslår tonen som kommer igjen i evangeliet Luk 6, 46—49 (sml. v. 6 og Luk 6, 48).

Lektiene på grunnlovsdagen, St. Olavs dag og høsttakkefesten er alle fra Salmenes bok (Salme 36, 6—11; 124; 100; 145, 1—7 og 67, 2—8), og ved valget av dem har ikke bare det kirkelige, men også det nasjonale hensyn spilt inn. De er alle veltrufne og vender takken for de nasjonale og timelige goder framfor alt til Gud, noe som vi alle trenger å lære omigjen og omigjen. Og hvor treffende og brennende aktuell en gammeltestamentlig salme kan bli i et folks nasjonale liv også nå, har jo Salme 124 gitt et slående bevis for under frigjøringen 1945.

Salme 67, 2—8 på *høsttakkefesten* er en gammel bededagslektie, som bruktes til prekentekst ved tolvprediken. Den passer vel så godt her med sin lovsang til Gud for godhet og grøde.

Sluttbemerkninger.

Skriftlesingen fra alteret av G. T. viser at det ikke bare er en *levende* bok, men også en åpenbaringsbok, hvor menigheten får del i guddommelige sannheter til lys, veiledning og oppbyggelse for sitt trosliv. Og det er særlig å merke at lektiene helst tar for seg, ikke de historiske begivenheter, hvor nyttig disse enn kan være, men det gjennom profeten *talte Guds ord,* og vitner dermed om at det er nettopp her menigheten finner Guds åpenbarede sannhet. Vi har sett hvorledes de esjatologiske utsagn både i Salmene og profetene er de framherskende, og intet viser bedre at menigheten erkjenner G. T. som en Ordets åpenbaring, Ordet talt i tiden og dog ut over tiden, ja, slik at det først nå i den nye pakt får sin mening og når sin hensikt. (Se til disse tanker nærmere I. Seierstads artikkel i T. T. K., Popularisert bibelvitenskap, s. 184, 4. hefte 1945).

EVANGELIET OG NÅDEMIDLENE

ET BIDRAG TIL RETTFERDIGGJØRELSESLÆREN PÅ BAKGRUNN AV LUTHERSK LÆRETRADISJON.[1])

Av Leiv Aalen.

I.

Sammenhengen mellom nåden, troen og nådemidlene har ikke alltid vært like klart erkjent innenfor den lutherske kirke, til tross for at nettopp den lutherske reformasjon så det som sin hovedoppgave å klargjøre og gjennomføre den rette forståelse og bruk av ord og sakrament. En må vel endog si at denne sammenhengen siden reformasjonstiden på forskjellig vis er blitt fordunklet også innenfor lutherdommen. Ikke minst i vår egen tid rår det på dette sentrale punkt ikke bare uklarhet, men ofte også forvirring iblant oss, og spørsmålet dreier seg da i dag som på reformasjonstiden særlig om sakramentene. Det skyldes nok mange forhold, bl. a. en påtakelig reformert innflytelse, som i de seinere år er blitt stadig sterkere hos oss. Men det synes for en del også å bero på at sammenhengen mellom nåden og troen på den ene side og nådemidlene på den annen ikke har fått noen gjennomført systematisk utforming hos Luther og i den lutherske bekjennelse.

I læren om nådemidlene kjempet den lutherske reformasjon på en dobbel front, ikke bare mot misbrukene og forvanskningene innenfor den katolske tradisjon, men også mot de svermerske angrep på kirkens økumeniske substans, som ikke bare «gjendøperne» og andre sekter, men også de mer moderate reformerte retningene gjorde seg skyldig i på grunn av sitt spiritualiserende syn.[2]) De grensene som her ble trukket opp både til høyre og til venstre, er allerede angitt i Augustanas kjente ord om at «ved ordet og sakramentene som midler (tanquam per instrumenta) blir den Hellige

1) To timers forelesning ved det vitenskapelige prestekursus i Trondheim 23.—24. september 1946, her gjengitt i bearbeidet og delvis omarbeidet skikkelse og supplert med en del noter og anmerkninger. — 2) Jfr. *H. Sasse:* «Es ist menschlich tief ergreifend zu sehen, wie Calvin auf der einen Seite mit aller Kraft gegen die Schwärmer für die Erhaltung des Wortes, der Sakramente, der Kirche kämpft, und wie er auf der anderen Seite diesem Schwärmertum selbst durch seine Sakramentslehre die Tür auftut» (Vom Sakrament des Altars, hrsg. von H. Sasse, Lpz. 1941, s. 190).

Ånd gitt, han som virker troen hvor og når Gud vil, i dem som hører evangeliet» (art V). Det står i artikkelen «Om det kirkelige embete», som i virkeligheten handler om nådemidlene, og som av gode grunner har fått plass umiddelbart etter Augustanas hovedartikkel «Om rettferdiggjørelsen» (art. IV). Etter sammenhengen er det tale om den rettferdiggjørende tro i motsetning til den katolske gjerningslære. Men samtidig ligger det en særlig vekt på den uløselige og eksklusive forbindelse mellom Guds Ånd og de ytre midler. Det blir mot «gjendøperne og andre» gjort gjeldende at Åndens virkning ikke skjer «uten det ytre ord», og betegnende nok blir nåden og troen også til denne side stilt i motsetning til menneskets «egen forberedelse og gjerning». For øvrig blir motsetningen til den katolske «sakramentmagi» sterkt betont i den etterfølgende forkastelse lengre ute i Augustana (art. XIII) av «dem som lærer at sakramentene rettferdiggjør ved selve handlingens utførelse» (ex opere operato). Men det er også her betegnende at troen på sakramentenes «løfter» samtidig står i motsetning til de reformertes fornektelse av deres nådemiddelkarakter.

Den dobbelte avgrensing som slik fant sted allerede i den lutherske reformasjons grunnleggende dokument (1530) til vern om det evangeliske *sola gratia — sola fide,* ble etterhånden ytterligere presisert i de følgende lutherske bekjennelsesskriftene. Det hele fant sin avslutning en generasjon seinere i Konkordieformelen (1577), som fulgte på en rekke lærestridigheter på lutherdommens egen mark og tok sikte på å sikre den genuint evangeliske lære mot forskjellige misforståelser og utglidninger. Denne eningsformelen er blitt vidt forskjellig bedømt i nyere teologi, men det kan visst ikke godt nektes at den på en rekke viktige punkter gjør det genuint lutherske standpunkt gjeldende på en måte som utelukker enhver omtolking eller avsvekkelse, enten det så er i katoliserende eller i spiritualiserende retning.[3]) I læren om nådemidlene blir det evangeliske syn på ord og sakrament som *instrumenta Spiritus Sancti* strengt gjennomført,[4]) og for øvrig er det særlig den evangeliske nattverdlære som her på ny blir fastslått og gjennomført i alle konsekvenser.[5]) Men til tross for det imponerende dogmatiske formuleringsarbeid som slik ble utført under den lutherske bekjennelsesdannelse, blir det likevel uløste spørsmål tilbake når det gjelder nådemidlenes betydning for troen. Det dreier seg her på sett og vis om et hull i systemet, fordi det gas sammenhenger som på reformasjonstiden ennå ikke hadde fått full aktualitet og derfor

3) K. F. er i første rekke rettet mot kalvinske eller rettere «kryptokalvinske» synsmåter. — 4) Jfr. særlig artikkel II: Vom freien Willen. — 5) Jfr. ibid. art. VII.

heller ikke fant noen egentlig løsning i bekjennelsesskriftenes læreavgjørelser. Som allerede antydet har vi her formodentlig en forklaring til den usikkerhet som i etterreformatorisk tid har gjort seg gjeldende også på luthersk område i synet på nådemidlene.

Det uavsluttede i bekjennelsens læreavgjørelser for nådemidlenes vedkommende kommer kanskje sterkest til uttrykk i forholdet mellom rettferdiggjørelseslæren og læren om sakramentene og absolusjonen som midler til meddelelse av syndenes forlatelse. I artikkelen om dåpssakramentet f. eks. lærer Augustana at dåpen er «nødvendig til frelse» (art IX), og i artikkelen om arvesynden forutsettes det tydeligvis at forløsningen fra syndens skyld først finner sted i dåpen (art. II).[6]) I artikkelen om rettferdiggjørelsen derimot sies det bare at menneskene «blir rettferdiggjort uforskyldt for Kristi skyld ved troen», uten at det nevnes noe om hva forhold rettferdiggjørelsen har til den syndsforlatelse som dåpen formidler. Det er naturligvis her som ellers forutsetningen at den syndsforlatelse som er rettferdiggjørelsens innhold i en sum, blir formidlet til troen gjennom nådemidlene. Men hverken i Augustana eller i forsvarsskriftet for denne bekjennelse, Apologien, sies det noe nærmere om saken, og det samme er tilfelle med de seinere bekjennelsesskrifter. Riktignok nevner Augustanas artikkel om boten spesielt absolusjonen eller «avløsningen» som middel til å vekke troen på «at syndene forlates for Kristi skyld» (art. XII), og dette peker igjen i retning av sakramentene og spesielt dåpen som det egentlige middel for meddelelsen av syndenes forlatelse. I hvert fall er det en kjensgjerning at Luther i den store katekisme, som også hører til de lutherske bekjennelsesskriftene, setter det såkalte botssakrament i forbindelse med dåpen og gjør gjeldende at boten egentlig ikke er annet enn å vende tilbake til dåpen, og meningen er da åpenbart at dåpen som grunnleggende tilsagn om syndenes forlatelse utgjør det blivende grunnlag for kristenstanden.[7]) Enhver skal «anse sin dåp som sin daglige kledning, som han alltid skal gå i», heter det sammesteds, og etter sammenhengen siktes det da nettopp til syndsforlatelsen som dåpens grunnleggende gave.[8])

Vi kommer tilbake til dette, men fester foreløpig oppmerksomheten ved det eiendommelige forhold at den lutherske bekjennelse nettopp fra det synspunkt som rettferdiggjørelseslæren dreier seg om, nemlig syndsforlatelsen, tilskriver dåpen en grunnleggende og

6) I *Apologiens* kommentar omtales dåpen som «det sakrament hvorved de troende blir gjenfødt», og etter sammenhengen siktes det da til den grunnleggende forløsning fra syndeskylden (II, 36). — 7) Jfr. de siste avsnitt av art. «Von der Taufe». — 8) Dåpens «Werk aber und Deutung gehet und bleibt», og det betyr først og fremst: «Wie nun einmal in der Taufe Vergebunge der Sunden überkommen ist, so bleibt sie noch täglich», d. e. som en virkning av dåpen, forutsatt at man lever i boten (ibid.).

blivende betydning for kristenstanden, uten at sakramentets forhold til rettferdiggjørelsen av tro blir nærmere utredet. Det blir bare gjort gjeldende at sakramentene og med dem absolusjonen bare blir til frelse når de mottas i tro,[9]) eller som det heter i den store katekisme: «Troen alene gjør personen verdig til med nytte å motta det frelsende, guddommelige vann».[10]) Dermed er det klart at det er en nær forbindelse mellom sakramentene og den tro som det kommer an på i rettferdiggjørelsen, for den tro som f. eks. Augustana i artikkelen om sakramentenes bruk krever i motsetning til det katolske opus operatum, er nettopp den rettferdiggjørende tro, som er «tro på at syndene forlates» (art. XIII). Men ellers synes frelsen i dåpen og rettferdiggjørelsen av tro å stå så å si uformidlet ved siden av hverandre. På den ene side tales det som om syndsforlatelsen er bundet til dåpssakramentet, slik at troen stadig er henvist til å hente sin trøst fra dåpen. I Luthers Taufbüchlein, som hører med blant de forskjellige anhang til den lille katekisme, sies det til og med at dåpen er «vår eneste trøst og inngangen til alle guddommelige goder».[11]) På den annen side tales det om rettferdiggjørelsen som om syndsforlatelsen var noe troen kunne tilegne seg uavhengig av en spesiell sakramental nådeformidling, bare ved å betrakte Kristi soningsverk slik som det møter en i den alminnelige evangelieforkynnelse. Det heter således i Augustanas artikkel om rettferdiggjørelsen at menneskene «blir rettferdiggjort uforskyldt for Kristi skyld ved troen, når de tror at de blir tatt til nåde og får syndenes forlatelse for Kristi skyld, han som ved sin død ha gjort fyllest for våre synder».

Det tilsynelatende disparate i de to utsagnsrekkene kommer særlig tydelig fram når en holder seg *tidsmomentet* for øye i begge forbindelser. I det ene tilfelle forutsettes det åpenbart at syndsforlatelsen objektivt blir tilegnet mennesket i og med selve dåpshandlingen, og at det for så vidt blir rettferdiggjort i dåpens øyeblikk, så sant det bare mottar dåpens gave i tro, jfr. den lille katekisme hvor det heter at dåpen «virker syndenes forlatelse» osv. I det annet tilfelle derimot tales det bare om at mennesket blir rettferdiggjort «når det tror at det blir tatt til nåde» osv., uten at det dermed er gitt at det øyeblikk da denne tro blir til, i tid faller sammen med dåpshandlingen. I det ene tilfelle synes tidspunktet for rettferdiggjørelsen å være bestemt av selve den ytre handling,

9) Også absolusjonen er innbefattet når Augustana XIII taler om at «sakramentene skal brukes slik at troen slutter seg til», sml. Apologiens kommentar, hvor absolusjonen nevnes som sacramentum poenitentiae (XIII, 4), men sakramentbegrepet er da brukt i videre forstand. — 10) Von der Taufe 33. — 11) Jfr. Die Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche, utg. 1930, s. 537—38.

i det annet derimot av en indre bevegelse i den troendes hjerte, uten at de to ting behøver å treffe sammen. Det kan da ligge nær å slutte at det i virkeligheten ikke er noen indre forbindelse, enn si noen nødvendig sammenheng mellom de to ting. Dette sammen med en viss frykt for overhodet å binde troen til noe «utvortes» er formodentlig forklaringen til at det hele bare altfor lett fortoner seg som et enten-eller: *Enten* blir et menneske frelst i dåpen, men da må den virke ex opere operato, for det foreligger i alminnelighet ingen garanti for at troen er til stede hos dem som blir døpt, enn si at den blir til i selve dåpsøyeblikket. *Eller* er frelsen knyttet til det øyeblikk da et menneske kommer til troen, uansett om det er før eller etter dåpen, men da har det heller ikke bruk for å trøste seg til dåpen, for det har nok med evangeliet slik som det forkynnes i ordets nådemiddel, og troen kommer jo av forkynnelsen. På bakgrunn av en slik tankegang synes man i høyden å kunne tenke seg at frelse i dåpen og frelse ved troen kan falle sammen når det gjelder barnedåp.

Dette enten-eller ble gjort gjeldende allerede på reformasjonstiden i den reformerte polemikk,[12]) og i vår tid går det stadig igjen også på luthersk område, selv om det ikke alltid blir åpent uttalt. Man har vanskelig for å tenke seg en sakramental nådeformidling som annet enn en rest av eller en gjenopptagelse av elementer fra katolsk nådemiddellære, noe i retning av en gratia infusa. Dette er som vi skal se en total misforståelse, men den skyldes nok for en del at det ikke riktig har lykkes den konfesjonelle lutherske teologi å sette tingene i en klar og innlysende indre forbindelse med hverandre og slik skape den syntese som ennå synes å mangle i kirkens bekjennelsesutsagn om disse ting. Tvert om må det vel sies at den lutherske læretradisjon til en viss grad har kløvd seg i dette spørsmål. I nyere teologi og forkynnelse har vi på den ene side fått en «dåpskristendom», visstnok i første rekke representert av den grundtvigske strømning, hvor dåpsnåden oppfattet som et umistelig gjenfødelsesliv har syntes å svekke kravet om en personlig tilegnelse av rettferdiggjørelsen av tro. På den annen side har vi særlig innenfor den pietistiske bevegelse fått en «omvendelseskristendom», hvor dåpen praktisk talt er blitt skjøvet til side til fordel for vekkelsen som middel til troens nye fødsel og dermed som inngang til kristenstanden.[13]) Den første retningen synes å kunne påberope seg den store katekismens tale om dåpen som det blivende grunnlag

12) Jfr. *Calvin:* «die Zuversicht auf das Heil hängt nicht von der Teilnahme am Sakrament ab, als of darin die Rechtfertigung läge; denn wir wissen, dass die Rechtfertigung allein in Christus beruht» (Institutio, O. Webers overs. III, s. 368). — 13) Sml. *O. Hallesby,* Opdragelseskristendom og vækkelseskristendom, Oslo 1926, s. 53 ff.

for kristenstanden, den annen derimot Augustanas og Apologiens tale om hvordan den rettferdiggjørende tro blir til i det personlige møte med evangeliet. Det har naturligvis heller ikke manglet forsøk på å forene begge deler i en eller annen høyere enhet, og her må da i første rekke nevnes den snart hundreårige læretradisjon innenfor norsk konservativ teologi, som har sitt utgangspunkt i *Gisle Johnson* og fortsetter over *Odland* og fram til *Hallesby*.[14]) Eiendommelig for den linje som disse menn representerer i teologi og forkynnelse, er nettopp at de søker å holde fast ved dåpens nåde som det grunnleggende samtidig som de gjerne vil gi vekkelsen dens rett. Men det er karakteristisk for stillingen innenfor moderne lutherdom, i hvert fall her hjemme, at deres syn ikke synes å ha slått igjennom innenfor den vekkelseskristendom som deres navn ellers er så nær knyttet til.[15])

Desto større grunn er det til å søke ny klarhet over den lutherske lære om nådemidlene, og hva det da gjelder om, er å se spørsmålene i lys av det som for evangelisk kristendom er *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, læren om rettferdiggjørelsen av tro. Når den lutherske bekjennelse legger så stor vekt også på sakramentene i motsetning til dem som mer oppfatter dem som symboler enn som grunnlag for den rettferdiggjørende tro, da må det være fordi sakramentlæren dypest har en uløselig forbindelse med rettferdiggjørelseslæren. Men da må det være mulig å klargjøre nødvendigheten av en sakramental nådeformidling ut ifra selve rettferdiggjørelseslæren. Er dåpen virkelig nødvendig til frelse, som Augustana lærer, da må det også gå an å vise at den er uunnværlig som grunnlag for den rettferdiggjørende tro.

II.

Feilen ved den vanlige behandling av disse ting er at man mener å kunne tilrettelegge rettferdiggjørelseslæren uten å sette den i virkelig indre sammenheng med det evangeliske syn på nådemidlene, og det gjelder da framfor alt sakramentene. I alminnelighet nøyer man seg med å fastslå at den rettferdiggjørende tro frambringes gjennom ord og sakrament (jfr. Augustana V), og forutsetningen er da gjerne at sakramentet ikke har noen vesentlig betydning ut over ordets nådemiddel. Men selv hvor man tilskriver dåpen en særskilt betydning for nådestanden, synes man vanligvis å isolere rettferdiggjørelseslæren fra sakramentlæren. Allerede i

14) Se nærmere *Leiv Aalen* i T. T. K. 1946: Gjenfødelsen i luthersk læretradisjon, s. 103 ff. — 15) Hallesby peker på at lekmannsforkynnelsen gjennomgående har fulgt en noe annen linje, Den kristelige troslære II, 2. utg. s. 428.

ortodoksien truer tingene med å falle fra hverandre i innbyrdes uavhengige loci,[16]) og i nyere luthersk teologi synes man ofte ikke engang å føle problemet, enn si forsøke en virkelig løsning.

Bare enkelte synes å ha klart syn for den vanskelighet som ligger i at skrift og bekjennelse knytter syndsforlatelsen både til en enkeltstående ytre handling som dåpen og til en rent indre bevissthetsprosess som troens tilblivelse. Det er tilfelle innenfor den linje i konservativ norsk teologi som allerede er nevnt, og den løsning som antydes f. eks. av *Hallesby,* består da i at rettferdiggjørelsen «objektivt» er knyttet til dåpen samtidig som den «subjektivt» er betinget av troen.[17]) Han følger da etter alt å dømme de eksegetiske og systematiske overveielser som *Odland* på dette punkt gjorde gjeldende,[18]) og det må sies at det her er gitt en utmerket ansats til løsning av spørsmålet. Men det er likevel den svakhet ved det hele at man her egentlig tar sitt utgangspunkt i gjenfødelsen og ikke i rettferdiggjørelsen, og at problemet derfor her først dukker opp i forbindelse med dåpen, mens derimot rettferdiggjørelseslæren i og for seg ikke synes å kreve en slik løsning.[19]) Noe annerledes synes det å ligge an hos den mer spekulative danske teolog *Martensen,* som mer direkte knytter rettferdiggjørelsen sammen med dåpen, men heller ikke han gir noen nærmere begrunnelse ut fra selve rettferdiggjørelseslæren.[20]) Noe liknende gjelder *August Vilmar,* som da også kritiserer den isolerte behandling av rettferdiggjørelseslæren i dogmatikken, men i likhet med Martensen ser også han det hele mer fra gjenfødelsens synspunkt og gir derfor ikke noen fyllestgjørende begrunnelse.[21])

Det må i det hele tatt sies at en begrunnelse av dåpens nødvendighet vesentlig ut fra gjenfødelsens synspunkt neppe fører fram til en helt overbevisende løsning. Tesen om dåpen som «det egentlige gjenfødelsesmiddel» kan her lett få karakteren av en teologisk konstruksjon, som endog synes å ha klare skriftord imot seg. Enten en med gjenfødelse forstår en meddelelse av selve den rettferdiggjørende tro (donatio fidei) eller av livssamfunnet med Kristus,

16) Hos *Joh. Gerhard* berøres «sacramentorum utilitas» i artikkelen De justificatione, men bare under frelsesvisshetens synsvinkel, jfr. Loci theologici, utg. Preuss. bd. III, s. 372, sml. ibid. s. 369. (Bokstavene a og b i følgende sidehenvisninger til Gerhards Loci betegner henholdsvis 1. og 2 .spalte.) — 17) Den kristelige troslære II, 2. utg. s. 426. — 18) N. T. T. 1900: Daaben i det nye testamente, særlig s. 52 ff. Jfr. skriftet Vækkelse, omvendelse og gjenfødelse, Bergen 1919. — 19) *Hallesby* berører bare forholdet til *barnedåpen* i forbindelse med rettferdiggjørelsen, ibid. s. 338. Ang. *Odland* se nedenf. anm. 102 og 108. — 20) Læren om dåpsnåden blir ifølge Martensen å betrakte «som den retforstaaede Retfærdiggjørelseslære», men han stiller det hele inn under gjenfødelsen som det overordnede, jfr. Den Christelige Daab, Kbh. 1843, s. 53 ff., likeså den christelige Dogmatik, Kbh. 1849, § 228 (sml. § 225). — 21) Jfr. Dogmatik, hrsg. von Piderit, Gütersloh 1874, II, s. 172 ff. Sml. også *A. v. Oettingen,* Lutherische Dogmatik II, 2 (München 1902) s. 408 ff., 574 ff.

er det fra dette synspunkt neppe godt å angi noen prinsipiell skilnad mellom ord og sakrament. Den åndsmeddelelse som formidler troens livssamfunn, synes i og for seg å kunne knyttes både til ord og sakrament (jfr. Augustana V), og det er derfor et spørsmål om det ikke er ut fra andre forutsetninger at skrift og bekjennelse legger en særskilt vekt nettopp på den sakramentale nådeformidling. Skal det være noen dypere mening i å tale om dåpen som nødvendig til frelse, som Augustana gjør (art. IX), da må det bety at en slik sakramental nådeformidling er nødvendig for det som etter evangelisk syn er selve frelsen i en hovedsum, nemlig rettferdiggjørelsen. At det er i den retningen vi må søke løsningen på den lutherske reformasjons sterke tale om sakramentene og dens strenge avvisning av «sakramentererne»,[22]) synes klart allerede ut fra det faktum at det just er syndsforlatelsen, rettferdiggjørelsens egentlige innhold, som står i forgrunnen i bekjennelsen når det er tale om sakramentenes virkning. Når dette synspunkt ikke er kommet til sin rett i den seinere læreutvikling, beror det etter alt å dømme på at allerede ortodoksien gled inn i en isolert behandling av rettferdiggjørelseslæren, hvor syndsforlatelsens sammenheng med sakramentene ble skjøvet i bakgrunnnen.

Dette er tydelig allerede hos lutherdommens klassiske dogmatiker, *Joh. Gerhard*. Han taler rent generelt om ord og sakrament som formidlende årsak (causa instrumentalis) til rettferdiggjørelsen.[23]) Men utenfor dåpslæren kommer dette synspunkt egentlig ikke til sin rett, og det beror på at rettferdiggjørelsen samtidig blir oppfattet som en umiddelbar *virkning av troen* (effectus fidei).[24]) Formelt korresponderer riktignok nådemidlene og troen som causae instrumentales henholdsvis fra Guds og menneskets side.[25]) Men i realiteten blir troen skjøvet inn mellom nådemidlene og rettferdiggjørelsen som en betingelse, slik at ord og sakrament først kommer i annen rekke som en indirekte årsak til rettferdiggjørelsen. Forholdet synes strengt tatt å være tenkt slik at nådemidlene frambringer troen ved å tilby Kristi rettferdighet, og at så troen virker selve rettferdiggjørelsen ved å «applisere» Kristi rettferdighet på den enkelte.[26]) I dåpslæren derimot framtrer applikasjonen eller tilegnelsen av nåden mer som en objektiv virkning av sakramentet, for her er det ikke bare som i ordets nådemiddel tale om et tilbud

22) «Sakramentierer» er den stående betegnelse i Konkordieformelen på alle talsmenn for en spiritualiserende sakramentoppfatning. — 23) Loci III, 348 b, jfr. samme synspunkt anvendt spesielt på sakramentene ibid 434 a: «sacramentis tanquam mediis offerentibus ex parte DEI justificationem tribui». — 24) Ibid. 425 b. — 25) Ibid 348 b: «Instrumentalis vero causa ex parte DEI sunt verbum et sacramenta — — —; ex parte nostra fides.» — 26) Denne applicatio er ifølge Gerhard like fram *modus ac forma justificationis*, ibid. 425 b.

av nåden på betingelse av tro (oblatio gratiae), men også om en åpning av nådesamfunnet forut for troen (collatio gratiae).[27]) Dette moment av forekommende nåde synes å falle bort i rettferdiggjørelseslæren, og følgen synes da å bli at den egentlige applikasjon av nåden blir troens egen sak.[28]) Den kan ikke da støtte seg til en særskilt nådemiddelakt som tilfelle er i dåpen, men er henvist til selv å tilegne seg nåden på grunnlag av det alminnelige nådetilbud eller nådeløfte i ordet.

Hos de seinere ortodokse dogmatikere synes dette forhold å tre enda tydeligere i dagen.[29]) Samtidig bestreber man seg på å presisere at rettferdiggjørelsen er noe rent «forensisk», en domsakt for Guds domstol, hvor ikke engang troen, men bare Kristi rettferdighet kommer i betraktning som realgrunn (causa meritoria) for rettferdiggjørelsen. Ortodoksien endte her med å bestemme rettferdiggjørelsens actus forensis som en *actus extra hominem in Deo*, noe som objektivt foregår utenfor mennesket i Gud, selv om det riktignok bare kan bli subjektivt tilegnet ved troen.[30]) Dette svarer i og for seg helt til bekjennelsens lære om rettferdiggjørelsen som noe som skjer ene og alene *propter Christum* og blir troen til del ved tilregning (imputatio justitiae Christi). Men når rettferdiggjørelsen samtidig blir oppfattet som en effectus fidei, som inntrer i det øyeblikk et menneske kommer til troen,[31]) da synes det å måtte føre til at den ikke bare foregår extra hominem, men også *extra media salutis*, utenfor nådemidlene. Rettferdiggjørelsen blir nok *forkynt* i ord og sakrament i form av et nådeløfte (promissio gratiae), men den er i seg selv en transscendent domsakt i Gud som først *inntrer* på foranledning av troen og derfor strengt tatt ikke har noe annet immanent korrelat enn selve troens tilblivelse.

Forfølger man tendensen i det hele videre, synes det i sin konsekvens å måtte ende med at rettferdiggjørelsen så å si blir *lokalisert* til Guds transscendens. Ortodoksien bestemmer riktignok rettferdiggjørelsen som en guddommelig *handling*, en actus externus,[32]) og ikke bare som «en tenkemåte i Gud» eller liknende, som en kan

27) Jfr. ibid. 194 a, hvor det samtidig tas det forbehold at det hele ikke blir til «nytte» uten troen. Sml. for øvrig om nådepakten som opprettes en gang for alle i dåpen, nedenfor anm. 89. — 28) Dåpen nevnes nok også her som medium conferendae — — — fidei, Loci III, 425 a, men den egentlige collatio framtrer først som en følge av troen, ibid. 424 b. — 29) De kompendiariske framstillinger av den lutherske ortodoksis lære er enige om å angi troen som *causa instrumentalis* til rettferdiggjørelsen, mens derimot nådemidlene ikke lenger synes å bli tatt med under denne synsvinkel, jfr. *G. Thomasius*, Christi Person und Werk, Darstellung der evang.-luth. Dogmatik etc., III, 2 i 2. Aufl. s. 289 (fotnote), *Luthardt* § 67 (s. 413 f.), *Schmid* § 42, 8 f. (s. 317 ff.), likeså *Karl Hase*, Hutterus revidivus § 109 (12. Aufl. s. 236). Sml. nedenfor anm. 35. — 30) Jfr. Thomasius ibid. s. 289, Luthardt § 67 (s. 413), Schmid § 42, 8 (s. 317). — 31) Jfr. *Quenstedt* og *Baier* hos Schmid § 42, 1 og 3 og sml. Gerhard, Loci III, 421. — 32) Jfr. Schmid § 42, 2.

finne det uttrykt i moderne oppbyggelseslitteratur.[33]) Men løst fra sakramentet blir rettferdiggjørelsen i virkeligheten uten noen egentlig «mellomårsak» i tid og rom og kan derfor strengt tatt ikke skjelnes fra en *actus internus*, en bevegelse i Guds transscendens alene, som troen så er henvist til å postulere ut fra sin egen tilblivelse. Dermed kommer den lutherske ortodoksi på dette punkt til å ligge nær opp til det *reformerte* standpunkt, som nettopp utmerker seg ved at frelsestilegnelsen egentlig foregår extra media salutis, formidlet alene ved Åndens indre vitnesbyrd. De lutherske dogmatikere arbeider riktignok med andre forutsetninger enn de reformerte og knytter derfor troens tilblivelse ganske annerledes strengt til de ytre midler. Men det forhindrer ikke at selve rettferdiggjørelsen som en akt i Gud eller *in foro coeli* kan bli løsgjort fra nådemidlene og gjort til et rent transscendent korrelat til troen. Er det troens akt i mennesket og ikke en bestemt nådemiddelakt utenfor det (dåpen) som markerer rettferdiggjørelsen som akt i Gud, da blir troen strengt tatt henvist til så å si å slutte fra sin egen tilblivelse til rettferdiggjørelsen som en effectus fidei.

Denne konsekvensen i den linje i den ortodokse læreutvikling som vi her har fulgt, kan synes konstruert. Men det faktiske forhold er at den allerede kommer til syne hos selveste Joh. Gerhard. Han er oppmerksom på vanskeligheten, og det viser seg at han løser den ved å ta sin tilflukt nettopp til en slik slutning fra troen som immanent årsak i mennesket til rettferdiggjørelsen som transscendent virkning i Gud. De «skremte samvittigheter bør slutte på følgende måte,» hevder han: «Gud, den fullkomment sanndrue, har lovet — — — at han vil forlate syndene til alle dem som gjør sann bot og i tro tar sin tilflukt til midleren Kristus — — —. Jeg gjør sann bot og tar i tro min tilflukt til Kristus. Altså er jeg viss på at Gud er meg nådig.»[34]) Denne *syllogismus practicus* bygger åpenbart på den tidligere omtalte forutsetning at rettferdiggjørelsen, til tross for at den hviler på nådeløftet i Kristus, dog er en effectus fidei, som inntrer for Guds domstol idet mennesket kommer til troen. Denne forutsetningen synes i seg selv nær beslektet med reformert oppfatning av rettferdiggjørelsen,[35]) og den fører

33) Således *O. Valen-Sendstad*, Rettferdiggjort av tro, Oslo 1938, s. 138, jfr. s. 130: «noe som foregår ene og alene *i Guds hjerte*, i Guds indre, skjulte liv med seg selv, i Guds tanker». — 34) Loci III, 397 a/b. Passusen lyder i sin helhet: Atqui territae conscientiae debent hoc modo inferre: Deus veracissimus promisit, juramento confirmavit, et sacramentorum institutione obsignavit, quod omnibus vere poenitentibus et ad Christum mediatorem fide confugientibus velit peccata remittere, et in gratiam eos recipere. Ego veram poenitentiam ago et fide ad Christum confugio. Ergo certus sum, Deum mihi propitium esse. — 35) Den lutherske ortodoksis skjema for rettferdiggjørelseslæren er: Guds nåde som *causa efficiens*, Kristi fortjeneste som *causa meritoria*, troen som *causa instrumentalis* og tilregningen av Kristi rettferdighet som *causa*

her til en konsekvens som i likhet med reformert tankegang truer med å gjøre en indre nådevirkning til det egentlige holdepunkt for troen.[36]) I begge tilfelle synes man i siste instans å måtte forlate det ytre vitnesbyrd i ord og sakrament og ta sin tilflukt til et uformidlet indre åndsvitnesbyrd, et *testimonium Spiritus Sancti internum* som ikke dekker seg med noe nådetilsagn formidlet av nådemidlene. Gerhard uttrykker saken slik: «De som tror på Kristus, vet ikke bare i alminnelighet at det evige livs arv er gjort rede for de utvalte, men de vet også i særdeleshet at den er gjort rede for dem selv; hint vet de av Ordets åpenbaring, dette derimot av den Hellige Ånds indre vitnesbyrd.»[37])

På denne måten kan en tilsynelatende gjennomført «objektivisme» i synet på rettferdiggjørelsen til sist stå i fare for å havne i sin egen motsetning. Man kan nok søke å unngå subjektivismen ved å hevde at det egentlige holdepunkt for troen dog er det forkynte evangelium, som jo taler om Kristi rettferdighet som rettferdiggjørelsens realgrunn. Joh. Gerhard vender da også stadig tilbake til korrespondansen mellom ordet og troen som det konstante i trosforholdet: troen hviler på ordet og de guddommelige løfter som på en grunnvoll.[38]) Det er bare det at denne grunnvoll strengt tatt bare omfatter *løftet* om syndenes forlatelse, men ikke syndsforlatelsen selv, for denne kommer først til som en effectus fidei.[39]) Men dermed synes det hele uvegerlig å ende i en *circulus vitiosus:* Troen henvises til Kristi rettferdighet, men denne virker rettferdiggjørende først idet troen kommer til, og viser dermed til troens tilblivelse, som igjen skal virkes av Kristi rettferdighet osv. Konsekvensen synes å bli at troen må kastes fram og tilbake i en uendelig kretsgang mellom et trosobjekt hvis rettferdiggjørende kraft er betinget av troen, og en trosakt som stadig på ny må spørre seg selv om den har oppfylt betingelsen.

III.

De vanskeligheter som ortodoksiens oppfatning av rettferdiggjørelsen slik fører til, synes igjen å bero på en viss uklarhet i

formatis, jfr. f. eks. Thomasius ibid. s. 289 (fotnote). Det svarer i det vesentlige til det reformerte læreskjema, jfr. *H. Heppe*, Die Dogmatik der evang.-reform. Kirche, utg. Bizer 1935, s. 431 ff.

36) Til Calvins lære jfr. *K. F. Noesgen*, Geschichte der Lehre vom Heiligen Geiste, Gütersloh 1899, s. 162. — 37) Loci III, 374 b. Passusen lyder: Credentes in Christum non solum in genere sciunt, praeparatam esse electis vitae eternae hereditatem, sed etiam in specie sciunt, sibi eam esse praeparatam, illud norunt ex revelatione Verbi, hoc vero ex interno Spiritus s. testimonio. — 38) Jfr. ibid. 418 b: «Perpetua est relatio inter verbum et fidem, fides enim verbo et promissionibus divinis tanquam basi quidam innititur.» — 39) Jfr. ibid. 424 b: «Promissio evangelica de remissione peccatorum prior est fide, sed promissum bonum in verbo evangelii oblatum, h.e. peccatorum remissio, non nisi per fidem obtingit.»

oppfatningen av selve rettferdiggjørelsens innhold. Til tross for det meget intense og overordentlig skarpsindige tankearbeid som de gamle dogmatikere har nedlagt særlig på spørsmålet om den personlige frelsestilegnelse, synes det å være en mangel ved selve deres grunnleggende oppbygging av rettferdiggjørelseslæren. Erlangen-teologen *Thomasius* taler i denne forbindelse like fram om «eine Lücke in der älteren Dogmatik»,[40]) og han sikter da til at den lutherske ortodoksi ikke har gitt noen entydig formulering av forholdet mellom forsoningen i Kristus som objektiv frelseskjensgjerning og rettferdiggjørelsen som subjektiv tilegnelse av den: Det blir ikke riktig klart om Guds vrede er opphevet allerede ved forsoningen, eller om det først skjer i rettferdiggjørelsen.[41]) I virkeligheten har vel begge synspunkter sin relative rett, bare at det ikke riktig synes å ha lykkes for ortodoksien å forbinde dem på en tilfredsstillende måte. Istedenfor å søke løsningen i sakramentet som objektiv tilegnelse av nåden til den enkelte ser det nærmest ut til at den overlater til troen å «applisere» nåden på seg selv så å si på egen hånd. Slik som sakramentet anvendes i rettferdiggjørelseslæren, synes det ikke å bli mer enn et pant eller liknende på evangeliets løfter,[42]) og dermed blir det fremdeles troens egen sak å forsikre seg om oppfyllelsen av løftet på den enkelte. Syndsforlatelsen er og blir først en virkning av troen, og det betyr igjen at den rettferdiggjørende tro strengt tatt ikke består i å ta imot syndenes forlatelse som noe som ligger ferdig til den. Troens egentlige objekt blir derfor her ikke syndsforlatelsen i og for seg, men bare forsoningen som syndsforlatelsens objektive forutsetning,[43]) og så skal syndsforlatelsen igjen komme som en følge av troen på forsoningen.

Denne oppfatning har man i nyere teologi og dogmehistorie villet finne igjen allerede i den lutherske bekjennelse, særlig i Konkordieformelen, og man har da gjerne oppfattet saken så at syndsforlatelsen blir noe som man oppnår ved å holde forsoningsdogmet for sant.[44]) Dette er en åpenbar misforståelse av visse formuleringer i bekjennelsen,[45]) og den rammer heller ikke ortodoksien, for den rettferdiggjørende tro er her like fullt som i den lutherske

40) Christi Person und Werk, bd. III, 1, 2. utg. s. 137. — 41) Jfr. Thomasius ibid.: «während es einerseits heisst, dass Christus den Zorn Gottes über die Menschheit aufgehoben habe, wird andererseits gelehrt, dass uns erst die Rechtfertigung demselben entnehme.» — 42) Jfr. Gerhard, Loci III, 372 b. Særlig nattverden betegnes her som pignus gratiae divinae et remissionis peccatorum nostrae. Sml. for øvrig ovenf. anm. 16. — 43) Jfr. ibid. 414 a: «dicimus, fidei justificantis proprium et adaequatum objectum esse promissionem evangelicam de Christo mediatore», sml. nedenf. anm. 50. — 44) Således *W. Herrmann*, Der Verkehr des Christen mit Gott, 7. Aufl. (Tübingen 1921) s. 178 f. — 45) Jfr. *E. Fr. Fischer*, Autorität und Erfahrung in der Begründung der Heilsgewissheit nach den Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche, Lpz. 1907, s. 5 ff.

bekjennelse oppfattet som en hjertets tillit og fortrøstning til Kristus og hans verk (fiducia).[46]) Men det synes likevel å være en viss forskjell mellom bekjennelsen og ortodoksien i bestemmelsen av objektet for troens fiducia. I Apologien f. eks. defineres den rettferdiggjørende *fides specialis* ikke bare som en tro på løftet om syndsforlatelse for Kristi skyld,[47]) men også som en tro på selve syndsforlatelsens gave,[48]) åpenbart uten at det reflekteres på noen vesentlig forskjell mellom de to ting. Joh. Gerhard derimot skjelner omhyggelig mellom løftet om syndsforlatelse som noe som går forut for troen, og syndsforlatelsen selv som det som logisk følger etter.[49]) Bare det første er egentlig objekt for den rettferdiggjørende tro, mens derimot syndsforlatelsen så å si først blir til ved troen.[50]) Syndsforlatelsen som sådan blir altså ikke regnet med til troens objektive grunnlag, og det synes da å bero på at man her i virkeligheten bare søker en subjektiv og ikke en objektiv formidling mellom forsoning og rettferdiggjørelse. Eller med andre ord, den rolle som bekjennelsen tilskriver sakramentene som objektiv meddelelse av syndsforlatelsen, synes i ortodoksien å bli erstattet av en rent subjektiv tilegnelse av den ved troen på forsoningen.

(Sluttes.)

46) Jfr. Gerhard f. eks. Loci III, 413. — 47) F. eks. IV, 45 og XIII, 22. — 48) F. eks. XII, 59 f., jfr. ibid. 45: «Nam credere evangelio — — — proprie est credere remissionem peccatorum propter Christum donatam.» — 49) Jfr. ovenf. anm. 39. — 50) Jfr. Gerhard, ibid. 424 b: «Promissio de remissione peccatorum — — — est objectum fidei — — — sed eadem promissio firma fide recepta actu confert peccatorum remissionem.» Sml. definisjonen av troens objekt ovenf. anm. 43.

EVANGELIET OG NÅDEMIDLENE

Av Leiv Aalen.

(Slutning.)

Det er mulig at den kritikk vi her har øvd mot ortodoksiens lære, for en nærmere etterprøving vil vise seg å skyte noe over målet, men den seinere læreutvikling synes å bekrefte at det ikke riktig har lykkes for de gamle dogmatikere å gi en tilfredsstillende løsning på rettferdiggjørelsens store kardinalproblem. Deres oppfatning av forholdet mellom troens akt og troens objekt ser ut til å ha dannet utgangspunktet for sterkt divergerende oppfatninger som hver gir seg ut for å være en konsekvent utforming av den ortodokse lære. I virkeligheten dreier det seg om tydelige avsporinger, sett i lys av den lutherske bekjennelse, men det er et spørsmål om ikke utgangspunktet ligger allerede i ortodoksien. Alt i alt kan det sies å ha funnet sted en dobbel avsporing i tidens løp, den første i *gammelpietismen* som vi kjenner den fra Spener, Francke og hos oss Pontoppidan, den annen i herrnhutismen med Zinzendorf og i beslektede nyere retninger som kan sammenfattes under betegnelsen *nyevangelisme*. En tredje avsporing fant sted i den nyprotestantiske teologi fra Schleiermacher av, som forente herrnhutiske og rasjonalistiske elementer.[50b]) Den ser vi her bort fra, da den fjerner seg altfor sterkt fra den evangeliske problematikk

50b) En vesentlig side av den teologihistoriske utvikling fra ortodoksien av kan skisseres som følger: *Ortodoksien* fastholder rettferdiggjørelsen propter Christum som det sentrale i frelsestilegnelsen, men begynner å tilskrive troens akt selvstendig betydning som nådeformidlende faktor på bekostning av den sakramentale nådeformidling. *Pietismen* flytter tyngdepunktet i frelsestilegnelsen over til gjenfødelsen som indre empirisk forvandling av vesentlig moralsk karakter, oppfattet som betingelse for rettferdiggjørelsen, og sjalter dermed den sakramentale nådeformidling ut som konstituerende faktor. *Herrnhutismen* fastholder den pietistiske oppfatning av gjenfødelsen som empirisk betingelse for rettferdiggjørelsen, men erstatter den moralske forvandling med en religiøs opplevelse, som til dels blir revet løs også fra ordets nådemiddel. *Moderne nyprotestantisme* fører den pietistiske og herrnhutiske subjektivisme videre, men erstatter dessuten den objektive forsoning med en subjektiv, med den følge at både frelseshistorie og frelsestilegnelse ved nådens midler reduseres til ytre vehikler for et rent indre gudsforhold av vesentlig mystisk karakter. Forbindelsen med rasjonalismen ligger i den subjektivisme som bryter igjennom med pietismen.

overhodet. I moderne forkynnelse spiller alle tre retninger en betydelig rolle, de to første særlig i den leke forkynnelse. Både denne og en stor del av den geistlige forkynnelse synes i dag å svinge mellom gammelpietistiske og nyevangeliske synsmåter.[51])

Pietismen ville tross alle kontroverser med den ortodokse skoleteologi ikke lære noe nytt og bygde derfor også på ortodoksiens læreskjema i synet på rettferdiggjørelsen.[52]) Men den legger en særlig vekt på at det hele må tilegnes i en «sann og levende tro», som Pontoppidan uttrykker det. Naturligvis er heller ikke dette nytt i og for seg, men troen blir likevel her slik oppfattet at blikket blir vendt bort fra dens objektive gjenstand og inn mot det subjektive trosliv, med den følge at sakramentene så å si rykker utenfor synskretsen — om ikke i teorien, så dog i praksis. Spiren til dette ligger etter alt å dømme allerede i ortodoksiens tale om rettferdiggjørelsen som en effectus fidei, jfr. den før nevnte syllogisme hos Joh. Gerhard.[53]) Men pietismen tar det avgjørende skritt ut over ortodoksien at den gjør en etisk fornyelse til en forutsetning for den sanne tro og dermed lar en usunn refleksjon over troens subjektive kriterier sperre den likefremme tilflukt til den uforskyldte nåde.[54]) Blir dette hos Spener ennå tildekket av en formell renlærighet, så kommer det i hvert fall klart til uttrykk hos de seinere, ikke minst hos vår egen Pontoppidan, som neppe kan frikjennes for å gjøre «Guds Børns Kjendetegn» til etslags adgangstegn til trøsten i evangeliet.[55]) Han avviser naturligvis tanken om en menneskelig fortjeneste i forbindelse med rettferdiggjørelsen, men når han i sin berømte forklaring stiller rettferdiggjørelsen etter gjenfødelsen og oppfatter denne som en empirisk forvandling,[56]) kan det vanskelig unngås at troens nye liv blir en betingelse for tilegnelsen av nåden, slik at den rettferdiggjørende tro blir noe i retning av en *fides caritate formata*. Det ligger overhodet i den eldre pietismens hele intensjon å gjøre spørsmålet om gjenfødelse til det egentlige kjernepunkt i et menneskes salighetssak, og når gjenfødelsen da samtidig omfatter også det som ortodoksien forstod ved den etiske fornyelse,[57]) må det uvegerlig bli til at bare den

51) Sml. *Ludvig Hope:* Svingningar i den kristne forkynning, Bergen 1939. — 52) Nærmere *H. Schmid,* Die Geschichte des Pietismus, Nördlingen 1863, s. 415 ff. — 53) Jfr. ovenf. anm. 34. — 54) Jfr. *Christen Brun,* Pietismens Begreb og Væsen, Chra. 1876, s. 35: «Hvor man derfor opstiller Kraften til Overvindelse af Verden, Synden og Djævelen som det Kriterium, hvorpaa den enkelte skal prøve, om hans Tro virkelig er den retfærdiggjørende Tro eller et blot og bart Naturværk, der har man hindret ikke blot *Misbrugen* af Retfærdiggjørelsen, men *enhver virkelig Brug og Tilegnelse* af den.» — 55) Se nærmere ovennevnte artikkel i T. T. K. 1946, s. 109 ff. — 56) Jfr. Sandhet til Gudfrygtighet, Kra 1923 §§ 486 ff. Grunnforutsetningen er kravet om «en levende tro», som fåes ved gjenfødelsen (§§ 492 ff.). Den kjennes på «kjærlighet til Gud og næsten» (§ 499), og det er åpenbart først en slik tro som har «gagn» av Kristi rettferdighet (§ 502). — 57) Jfr. T. T. K. 1946 s. 109.

som er blitt «et nytt og annet menneske», har rett til å trøste seg til nåden, for ellers er hans tro «død» og derfor ikke rettferdiggjørende. Forskjellen mellom dette og det lutherske *simul justus et peccator* er påtakelig nok, og det er derfor ikke noen tilfeldighet når *Francke* forlater den gammellutherske tolking av Rom 7, 14 ff. som noe som gjelder den gjenfødte, og isteden anvender det på det naturlige menneske.[58]) På bakgrunn av alt dette må det sies å være atskillig grunn for den dom at pietismen førte «in *reformiertes* und *römisches* Fahrwasser».

Det er den amerikanske Missouri-synodes kjente dogmatiker *Franz Pieper* som uttaler dette.[59]) Hans oppfatning av rettferdiggjørelsen står i skarp motsetning til den gammelpietistiske og er nærmest beslektet med det syn som hos oss er kjent under betegnelsen nyevangelisme. Eiendommelig for det nyevangeliske syn i dets mer konsekvente utforming er læren om *verdensrettferdiggjørelsen*, som spilte atskillig rolle hos oss omkring århundreskiftet. Den går i korthet ut på at i og med forsoningen i Kristus er alle menneskers synd ikke bare sonet, men dermed også tilgitt, og det som da står igjen for den enkelte, er å tro det for sitt vedkommende. Syndsforlatelsen er altså her så langt fra noen virkning av troen, at den tvert om fant sted for 1900 år siden og derfor bare trenger å mottas av den enkelte som en ferdig gave. Oppfatningen gir for øvrig plass for flere modifikasjoner og kan også begrenses til en «semi-nyevangelisme», for å tale med *Storjohann*, nyevangelismens store motstander i sin tid hos oss.[60]) I den sistnevnte form, hvor evangelieforkynnelsen ennå blir oppfattet som et *tilbud* om en syndsforlatelse som alt er til stede hos Gud, finnes den antydet allerede hos *Zinzendorf*,[61]) opphavsmannen til den herrnhutiske gren av pietismen, likeså hos *Rosenius*, i hvert fall i dennes yngre år.[62]) I samme moderate form har den funnet en enkelt teologisk talsmann i *I. Aug. Dorner*.[63]) Hos Missouri-synodens dogmatikere hevdes den derimot i sin mer konsekvente form, hvor forkynnelsen så vel som absolusjon og sakrament oppfattes som en likefrem tilsigelse og meddelelse av den syndsforlatelse som alt er «forhånden» hos Gud. Slik som denne lære foreligger hos Pieper,

58) *Aug. Herm. Francke*, Lectiones paraeneticae, utgitt posthumt 1730—36, bd. VI, 34 ff., 62 ff. — 59) Christliche Dogmatik, bd. III (St. Louis 1920) s. 207. — 60) Jfr. hans stridsskrifter: Nyevangelismen, Kra. 1890, Retfærdiggjørelse og Forsoning, Kra. 1892. — 61) Jfr. særlig *Bernh. Becker*, Zinzendorf, Lpz. 1886, s. 359 ff. — 62) Jfr. f. eks. Samlade Skrifter (Stckh. 1926) II s. 407: «Icke är det för *Guds* ögon synderna stå och utestänga och fördöma dig, utan blott för *dina* ögon. I Guds bok äro de utstrukna med hans älskade Sons blod; men i *din* bok, samvetet, där äro de ännu icke utstrukna, vilket sker endast genom tron» (år 1843). Sml. I, 397 ff. (år 1848) og III, 39 ff. (år 1845). Alt i alt er det ifølge Storjohann ikke ganske med urette blitt sagt om R. at «Nyevangelismen ligger latent i hans Skrifter», Retfærdiggj. etc. s. 21. — 63) Jfr. Storjohann ibid. s. 55 ff.

har den betydelig interesse til belysning av rettferdiggjørelsens problem. Pieper gjør som Missouri-synoden i det hele krav på å representere den konfesjonelle lutherdom i dens mest renlærige form. Takket være det omtalte «hull» i den gammellutherske læreutvikling lykkes det da også tilsynelatende godt å ikle det hele ortodoksiens drakt.

Pieper er for øvrig en meget skarpsindig dogmatiker og en uvanlig skarpskodd kritiker, som luthersk dogmatikk av i dag gjør vel i å lytte til. Han ofrer nådemiddellæren en særlig oppmerksomhet, og her sammenfatter han sin kritikk av den katolske, reformerte og «synergistiske» (herunder også den pietistiske og modernlutherske) oppfatning av frelsen i at man gjør evangeliet til en proklamasjon av hvilke betingelser mennesket må oppfylle for at Gud skal være nådig, bare at de forskjellige retninger gir disse betingelser forskjellige betegnelser (gode gjerninger, gjenfødelse, det rette valg osv.).[64]) I motsetning til alt dette hevder han at evangeliet i seg selv er en *ubetinget absolusjon*, en altomfattende syndsforlatelse som fant sted en gang for alle i og med Kristi forsoningsverk (satisfactio vicaria) for 1900 år siden, og som proklameres gjennom nådemidlene som en fullbyrdet kjensgjerning troen bare behøver å gripe.[65]) Pieper taler her om en «objektiv» rettferdiggjørelse av alle mennesker som forutsetning for den «subjektive» rettferdiggjørelse ved troen.[66]) Grunntanken er da at skal troen kunne forlate seg på Guds nåde alene og unngå å gjøre seg selv til frelsesgrunn ved siden av Kristus, da må syndsforlatelsen i og for seg være «forhånden» forut for troen og forkynnes som en allerede ferdig tilgivelse.[67]) Troen er riktignok nødvendig til *mottagelse* av syndsforlatelsen, og derfor gjelder det også at vantroen til sist blir til fordømmelse.[68]) Men forsoningen i Kristus er på forhånd «fullkommen», og troen har derfor bare å forlate seg på at Gud allerede forut har tilgitt synden.

De vanskeligheter som den vanlige ortodokse lære fører til, synes her med ett slag forsvunnet. Rettferdiggjørelsen foregår ikke bare i Guds transscendens hver gang et menneske kommer til troen, men foreligger tvert om som ferdig kjensgjerning i ord og sakrament.

64) Chr. Dogm. III, s. 238. — 65) Jfr. ibid. s. 208: «*Objekt* des seligmachenden Glaubens ist *die* Gnade Gottes ‚das ist die Vergebung der Sünden, die Christus uns vor 1900 Jahren durch seine satisfactio vicaria erworben hat, und die uns in Wort und Sakrament dargeboten und zugesagt wird.» — 66) Chr. Dogm. II (St. Louis 1917) s. 611, jfr. s. 608: Forutsetning for rettferdiggjørelsen av tro er «dass Gott durch Christi stellvertretende Genugtuung alle Menschen mit sich selbst versöhnt, dass heisst, ihnen die Sünden in seinem Herzen vergeben *hat* und diese Vergebung oder Gerechtigkeit im Wort des Evangeliums *zusagt*». — 67) Jfr. f. eks. ibid. s. 611: «Ist durch Christi satisfactio vicaria die Vergebung nicht objektiv vorhanden, so wird der Glaube noch irgendwie als eine *Ergänzung* des Verdienstes Christi, das heisst, als eine menschliche Leistung aufgefasst.» — 68) Jfr. bd. III, s. 235 og ang. fortapelsen s. 616.

Syndsforlatelsen er derfor ikke noen effectus fidei, som er betinget av troens tilblivelse, men er tvert om selv troens egentlige grunn og derfor også årsaken til at troen blir til. Enhver fare for at troen skal måtte se på seg selv som menneskelig akt eller indre åndsvirkning istedenfor på Guds nådehandling i evangeliet synes dermed å være utelukket. Likevel må vi gi Storjohann rett når han mot hele denne nyevangeliske oppfatning, slik som den foreligger allerede hos Piepers forgjenger Walther, innvender at den er i strid med både skrift og bekjennelse. Verdensrettferdiggjørelseslæren strider åpenbart mot den bibelske forutsetning at mennesket er under Guds vrede inntil det blir rettferdiggjort ved troen (f. eks. Ef 2, 3). Den har derfor heller ikke noe holdepunkt i den lutherske bekjennelse, som jo overalt arbeider med den samme forutsetning. Bekjennelsens tale om den skrekk som lovens dom over synden jager inn i samvittigheten, og som evangeliet frelser fra (f. eks. Augustana XII), blir meningsløs dersom dommen skulle være opphevet allerede i og med forsoningen. Den enkle og tilsynelatende så konsekvente løsning på rettferdiggjørelsens problem som her foreligger, avslører seg dermed som en konstruksjon ut fra en falsk atskillelse av lov og evangelium.

Konstruksjonen er blitt mulig ved at den forskjell mellom forsoning og rettferdiggjørelse som skrift og bekjennelse regner med, er blitt erstattet med den nevnte distinksjon mellom en «objektiv» og en «subjektiv» rettferdiggjørelse. I ly av dette skille blir hele den ortodoks-lutherske problematikk omkring rettferdiggjørelsen anbrakt, men skillet er kunstig, for det opphever i virkeligheten den evangeliske grunnsats at rettferdiggjørelsen overhodet først skjer ved troen, *per fidem*. Tilbake blir egentlig bare en subjektiv erkjennelse av et alminnelig amnesti utstedt for 1900 år siden,[69]) og det er derfor ingen tilfeldighet at verdensrettferdiggjørelsen for *Waldenström* i sin tid dannet overgang til en rent subjektiv forsoningslære à la Ritschl.[70]) For så vidt har Storjohann utvilsomt rett når han hevder at denne lære baner veien for «Godtkjøbstroen» og derfor er en alvorlig fare for evangelisk kristendom.[71]) Men det kan vel være at han likevel i noen grad miskjenner det evangeliske anliggende som nyevangelismen vel tross alt representerer, og som kommer til uttrykk i den kjente innbydelse: Kom som du er![72]) Når han i tilslutning til Pontoppidan gjør en bot-

69) Hos Pieper blir denne konsekvens overdekket ved en eiendommelig dialektikk: Gud *har* alt tilgitt før troen, men mennesket «har» ikke tilgivelsen før troen, Chr. Dogm. II, s. 477. — 70) Jfr. *Ernst Newman*, Den waldenströmska försoningsläran etc., Stockh. 1932, kap. V. — 71) Retfærdiggj. s. 42, jfr. fortalen ibid. — 72) Jfr. allerede Zinzendorf: «dass man kommen darf, wie man ist», Berliner Reden I, s. 225.

ferdig tro til betingelse for syndsforlatelsen, representerer også han et evangelisk anliggende for så vidt som den rettferdiggjørende tro ikke kan oppstå eller bestå uten den anger som hører boten eller omvendelsen til.[73]) Men det er likevel et spørsmål om han ikke med pietismen står i fare for å gjøre en indre forvandling til holdepunkt for den rettferdiggjørende tro når han lar den forekommende nåde bestå i omvendelsens gave alene, mens syndsforlatelsen igjen skal være en følge av denne første gave.[74]) I hvert fall synes de samme vanskeligheter å måtte oppstå for Storjohann, som vi tidligere har møtt i forbindelse med ortodoksien, og dermed er vi like langt.

IV.

Det dilemma som allerede ortodoksien synes å munne ut i når det gjelder rettferdiggjørelsen av tro, ser altså i den følgende læreutvikling ut til å føre inn i en svingning mellom visse ekstremer, som hver har sin relative rett uten å kunne løse rettferdiggjørelsens problem. Står gammelpietismen med sin omsorg for en «sann og levende tro» i fare for å gjøre det evangeliske per fidem til et hemmelig propter fidem i konkurranse med evangeliets propter Christum, så truer nyevangelismen i sin iver for et «ubetinget» sola gratia med å oppheve dialektikken mellom lov og evangelium og gjøre rettferdiggjørelsens per fidem til en subjektiv erkjennelsesakt. Men begge ekstremer synes likevel å ha noe vesentlig felles, og det er at tendensen til å gjøre rettferdiggjørelsen som guddommelig handling til noe som foregår *utenfor nådemidlene*, i begge tilfelle kommer sterkere til uttrykk enn i ortodoksien. Ord og sakrament synes å bli formidlere enten av et blott og bart tilbud om syndsforlatelse på betingelse av tro, eller også av en blott og bar tilsigelse av en tilgivelse som allerede forut har funnet sted i og med forsoningen. Rettferdiggjørelsen selv derimot blir da i begge tilfelle en akt extra media salutis, bare at troen i det ene tilfelle «mottar» den som er effectus fidei, i det annet som et alment amnesti skjedd én gang for alle. I gammelpietismen kommer det til uttrykk i at nådemidlene vesentlig blir midler for gjenfødelsen, som så igjen formidler rettferdiggjørelsen.[75]) I nyevangelismen blir den «objektive» rettferdigggjørelse for alvor til noe rent transscen-

73) Retfærdiggj. s. 108 ff., 126 ff. Sml. Konk.form.: «wahre Reue gehet vorher, und rechter Glaub ist in oder bei wahrer Buss», Sol. Decl. III, 26. — 74) Ibid. s. 94 f., 120. At Storj. finner Pont.s «Troens Speil» så «klassisk» (s. 126) kan synes å tyde i den retning. — 75) Jfr. Pontoppidans forkl., hvor gjenfødelsen virkes enten ved dåpen eller ved ordet (§ 665) og bl. a. ytrer seg i den levende tro som så griper nåden i Kristus (§§ 489 ff.). Det foreligger her en videreutvikling av den seinortodokse oppfatning av gjenfødelsen som en *donatio fidei*, jfr. T. T. K. 1946, s. 109.

dent, «ein Vorgang im Herzen Gottes», som Pieper uttrykker det.[76]) For så vidt foreligger det her like fra Zinzendorf av en viss antipietistisk reaksjon til fordel for ortodoksiens «objektivisme», men da sakramentet fremdeles settes ut av betraktning i rettferdiggjørelsen, ender også nyevangelismen til sist i subjektivismen. Begge parter tenderer nemlig til å gjøre den subjektive *nådesopplevelse* til garant for den personlige nådestand istedenfor det objektive nådetilsagn i dåpen.[77])

Foranledningen til denne dobbelte avsporing i rettferdiggjørelseslæren synes som sagt å ligge i at allerede ortodoksien kom i skade for å isolere rettferdiggjørelseslæren fra sakramentlæren og dermed å sette grunnsetningen om nådemidlene som causa instrumentalis til rettferdiggjørelsen ut av spillet. Dette bekreftes også av utviklingen innenfor selve sakramentlæren. Her holder ortodoksien ennå fast ved den store katekismes lære om dåpen som det blivende grunnlag for kristenstanden, og Joh. Gerhard legger da bl. a. vekt på nådepakten som en særskilt virkning av dåpen.[78]) Formelt blir denne lære opprettholdt også i gammelpietismen, men dåpspaktens betydning blir hos Pontoppidan i realiteten nøytralisert av tesen om at ordet som gjenfødelsesmiddel har samme kraft og virkning som dåpen.[79]) Noe tilsvarende er tilfelle også innenfor nyevangelisk tankegang som vi møter den hos Pieper, for også han taler tradisjonelt korrekt om dåpen som det blivende grunnlag for kristenstanden uten i realiteten å tilskrive dåpen noen betydning ut over ordets nådemiddel.[80]) Blir dåpen for gammelpietismen strengt tatt ikke annet enn et gjenfødelsesmiddel ved siden av ordet,[81]) så blir den for nyevangelismen egentlig ikke annet enn en særegen form for tilsagnet om delaktighet i den alminnelige absolusjon slik som den foreligger i evangeliet overhodet.[82]) I begge tilfelle blir talen om dåpspakten bare til en uklar omskrivning av noe som troen møter allerede i ordets nådemiddel, i det ene tilfelle det alminnelige nådeløfte, i det annet den alminnelige absolusjon.[83]) Begge parter møtes derfor i det å fraskrive sakramentene en særskilt virkning ut over ordet.[84])

76) Chr. Dogm. II, s. 411. — 77) Dette er tydelig hos *Zinzendorf*. Men heller ikke Pieper synes å unngå denne konsekvens, all den stund han gjør den personlige nådestilegnelse til en «subjektiv rettferdiggjørelse», jfr. ovenf. til anm. 69. — 78) Jfr. T. T. K. 1946 s. 114 f. — 79) Jfr. forklaringen § 693, sml. T. T. K. 1946, s. 110. — 80) Jfr. Chr. Dogm. III, s. 323 f. — 81) Jfr. Pont.s forkl. § 665 og sml. § 489. — 82) Ord og sakrament er ifølge Pieper bare former for den ene og samme absolusjon, ibid. s. 124 og 223. — 83) Hos Pontoppidan får dåpspakten ikke annet innhold enn en individuell applikasjon av det alminnelige nådeløfte, jfr. § 667 f. For Pieper er dåpens virkning egentlig uttømt med følgende: «Die Taufe appliziert die Vergebung der Sünden, die durch Christi Auferstehung von den Toten tatsächlich von Seiten Gottes, als für alle Menschen vorhanden, erklärt worden ist», Chr. Dogm. III, s. 324 (anm.). — 84) Jfr. Pieper ibid. s. 127 ff. Sml. nedenf. anm. 104.

Sakramentet blir dermed redusert til en billedlig form for forkynnelse, et «synlig ord» (verbum visibile). For en slik oppfatning påberoper man seg gjerne et ord fra Apologien, som sier at ord og sakrament har samme virkning (idem effectus).[85]) Men i virkeligheten er meningen der bare at sakramentet så vel som ordet vil virke tro på syndenes forlatelse, uten at det dermed er sagt noe *uttømmende* om forholdet mellom ord og sakrament.[86]) Sakramentet ses da under synspunktet *tegn* i form av ytre handling (ritus) og betraktes som et bilde på ordets løfte (quasi pictura verbi), men dermed er det ikke sagt at det ikke også har annen betydning og dermed også en virkning ut over det å bekrefte løftet. Den lutherske bekjennelse framholder også andre synspunkter, som det særlig framgår av Luthers katekismer, og det samme er da også tilfelle innenfor ortodoksien. Joh. Gerhard taler om at Gud handler på en annen måte med oss i sakramentet enn ved ordet, og sier at sakramentene i en viss forstand er virkekraftigere enn ordet.[87]) Han sikter da ikke bare til at de som applikasjon av nådeløftet på den enkelte har en særskilt betydning som bekreftelse av løftet i ordet,[88]) men også til at nådepakten med den enkelte blir opprettet i dåpen og bekreftet eller fornyet i nattverden.[89]) Av dette slutter han så at dåpens kraft strekker seg gjennom hele livet og danner grunnlag også for boten eller omvendelsen,[90]) og dermed knytter han da tilbake til Luther og den store katekisme. Dåpens blivende virkning består da nettopp i at nådepakten der blir opprettet og står fast fra Guds side uansett tro eller vantro,[91]) og det svarer da til den før nevnte «kollative» virkning av sakramentet (collatio gratiae), som ortodoksien regner med til forskjell fra det grunnleggende nådetilbud i ordet (oblatio gratiae).[92])

Dermed er det antydet en løsning på det dilemma som vi har sett reise seg i rettferdiggjørelseslæren der den blir isolert fra sakramentlæren. Forutsetningen for en slik isolering er åpenbart den tanke at rettferdiggjørelsen så å si kommer av seg selv når mennesket bare tror evangeliets løfte. Allerede ortodoksien er åpenbart glidd inn på denne linje, og derfor regner Joh. Gerhard uten videre

85) Art. XIII, 5. Jfr. Pieper ibid. s. 131. — 86) Jfr. *G. Plitt*, Die Apologie der Augustana, Erlangen 1873, s. 172: «Sodann ist klar, dass man nach dem ganzen Zusammenhange die hier stehenden Sätze nicht verwerthen kann, um damit zu beweisen, dass durch die Sakramente kein anderes Heilsgut als die Sündenvergebung mitgetheilt werde. Das wäre Wilkür.» — 87) Loci IV, 214 b f. og 208, se nærmere T. T. K. 1946 s. 114 f. — 88) Således ibid. 208. — 89) Jfr. ibid. 215 a: «aliter nobiscum agit Deus per verbum, aliter per baptismum; illud quotidie voluit repeti et inculcari, ut fides confirmetur, augeatur et nutriatur; sed per baptismum foedus aeternum nobiscum init, sicut per circumcisionem cum Israëlitis olim iniit». Om *nattverden* ibid.: «(pactum) illud, quod in baptismo nobiscum iniit, per usum sacrae coenae confirmatur, aut — —.— redintegratur ac renovatur». — 90) Jfr. ibid. 215 o. fl. st. — 91) Jfr. Loci IV, 299, se T. T. K. 1946 s. 115. — 92) Jfr. ovenf. anm. 27.

med rettferdiggjørelse forut for dåpen hos voksendøpte. Følgen av dette er for det første at dåpen i dette tilfelle mister den grunnleggende betydning for nådestanden som læren om dåpspakten tilskriver den, og isteden synker ned til å bli en trosstyrkende bekreftelse på en frelse troen allerede eier ved ordet.[93]) Det er for så vidt betegnende at ortodoksien etter alt å dømme i selve rettferdiggjørelseslæren ikke vet å tilskrive sakramentet annen betydning for troen enn det å «besegle» ordets nådeløfte som nådetilbud til den enkelte (obsignatio).[94]) Men dernest synes følgen også å måtte bli at troen ender i den før omtalte circulus vitiosus, hvor den blir henvist til å bygge på et løfte hvis oppfyllelse er betinget av troen selv. En blott og bar besegling av ordets løfte gjennom sakramentet kan neppe sies å bryte denne sirkelen, for også da blir betingelsen stående og synes dermed å måtte tvinge troen til i siste instans å se på seg selv istedenfor på det den skal gripe.[95]) Annerledes kan det etter dette bare bli dersom sakramentet ikke bare *tilbyr* nåden i likhet med ordet (oblatio), men virkelig også *meddeler* den ved å åpne nådesamfunnet fra Guds side (collatio). Dermed får troen lov til å gripe evangeliet som *ubetinget nådetilsagn* istedenfor som blott og bart nådetilbud, og først da kan den se bort fra seg selv og hvile i nåden alene. Det betyr igjen at rettferdiggjørelsen ikke bare er en transscendent effectus fidei, men at den så å si blir hentet ut av transscendensen og gjort til en *håndgripelig nådemiddelakt*, som danner et fast og urokkelig holdepunkt for troen utenfor den selv.

Det er dette som på grunnleggende måte skjer i dåpen, slik som den er oppfattet i den store katekisme, og som det også kommer til uttrykk i den lille katekisme når det heter at dåpen «virker» syndenes forlatelse. Det er ikke noen virkning *ex opere operato*, for «ohn Glauben ist es nichts nütz» (St. Kat., Von der Taufe 34). Men det er heller ikke noen virkning av troen, for troen har her bare å ta imot det som rekkes den i sakramentet: «Also hanget nu der Glaube am Wasser und gläubt, dass die Taufe sei, darin eitel Seligkeit und Leben ist» (ibid. 29). Det må riktignok sies at liksom enhver gave gis med den forutsetning at den blir mottatt, så *forutsetter* dåpen troen, fordi bare troen kan fatte og gripe den åndelige gave som ved ordet er knyttet til dåpsvannet.[96]) Men gaven selv er

93) Jfr. Loci IV, 256 b, sml. III, 425 a: «In adultis, qui per veram fidem jamdum adhaerent Christo, baptismus est salutare medium, per quod Spiritus sanctus obsignat, auget et confirmat fidem.» — 94) Ang. *sacramentorum utilitas* sier Gerhard at de er «sigilla promissionis gratiae in verbi evangelii oblatae — — — qua unusquisque certo statuat, ad se in individuo Christi beneficia pertinere», Loci III, 372 a, jfr. ovenf. anm. 16, 34 og 42. — 95) Jfr. sitatet fra Joh. Gerhard ovenf. anm. 34, hvor også den sakramentale obsignatio er inkludert i troens syllogismus practicus. — 96) Jfr. St. Kat.

ikke *betinget* av troen i den forstand at den overhodet først er til stede som gave der hvor troen kommer til.[97]) Det kan sies at det også gjelder ordets nådemiddel, for evangeliets løfte blir jo ikke til intet fordi om troen ikke er der og tar imot det. Men det blir likevel den forskjell at et løfte om syndenes forlatelse ennå ikke er det samme som syndsforlatelsen selv, og det er *den* som skjenkes i sakramentet. Eller for å uttrykke det mer nøyaktig med katekismens egen terminus: her skjenkes den «skatt» som for troen *blir* til — og for så vidt også i seg selv *er* syndenes forlatelse. Det sies tydeligst i forbindelse med nattverden: «darümb gehen wir zum Sakrament, dass wir da empfahen solchen Schatz, durch und in dem wir Vergebunge der Sunde überkommen» (St. kat., Vom Sakrament des Altars 22). Syndsforlatelsen er for så vidt her «forhånden» uavhengig av troen (jfr. Pieper), men den blir da så å si til først i og med sakramentet, og det er derfor ikke troen i og for seg (jfr. ortodoksien), men *sakramentet som formidler overgangen fra forsoning til rettferdiggjørelse*. Først dermed kan troen bli hva den etter evangelisk syn skal være: ene og alene en *mottagelse* av nåden eller organon ληπτικόν. Er syndsforlatelsen slik objektivt gitt i og med sakramentet som noe troen ikke først ved sin egen tilstedeværelse skal garantere, blir det også forståelig hvordan Luther just om den døpte kan si at intet annet enn vantroen kan fordømme ham.[98])

Spør en så hvordan denne sakramentale nådeformidling skjer, da kan det for dåpens vedkommende kanskje best uttrykkes ved hjelp av tanken om *dåpspakten*. Det bibelske grunnlag for paktstanken i forbindelse med dåpen ligger naturligvis ikke bare i den tradisjonelle oversettelse av 1 Pet 3, 21. Uansett om ἐπερώτημα her betyr pakt eller ikke, så har læren om dåpspakten et meget bredt og solid grunnlag særlig i den paulinske forkynnelse om dåpen, og utgangspunktet ligger da i parallellen mellom omskjærelsen og dåpen, som begge to er paktstegn (jfr. Kol 2, 11 f.). Som *Chr. A. Bugge* i sin tid har gjort rede for i et lite skrift om dåpen,[99]) er paktstanken selve grunntanken i den paulinske dåpslære: Denne er «intet annet enn en omtydende overførelse av hovedpunktene i

ibid. 35: «die Taufe aber ist nicht unser ‚sondern Gottes Werk — — —, Gottes Werk aber sind heilsam und not (d. e. nødvendig) zur Seligkeit und schliessen nicht aus, sondern fodern (krever) den Glauben, denn ohn Glauben künnde man sie nicht fassen».

97) Jfr. ibid. 29: «Das wöllen aber die Blindenleiter nicht sehen, dass der Glaube etwas haben muss, das er glaube, das ist, daran er sich halte und darauf stehe und fusse.» — 98) I *De captivitate Babylonica:* «Nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas» (W. A. 6, 529). Denne tanke blir av *Pieper* og nyevangelismen betegnende nok gjort gjeldende ikke på *dåpens*, men på *forsoningens* (verdensrettferdiggjørelsens) basis, jfr. Pieper, Chr. Dogm. III, 616, sml. *Rosenius*, Saml. Skr. I, 404, og II, 268. — 99) Daab og Barnedaab, Kra. 1905.

omskjærelsen på dåpen», og dåpen blir da oppfattet som «ekteskapsstiftelsen mellom Guds Sønn og hans menighet», eller nøyaktigere uttrykt: «Ved dåpen blir den enkelte opptatt som del av den kollektive brud eller innforlivet i det legeme, hvis hoved Kristus er.»[100]) Avkledd sin billedlige karakter betyr denne tale om dåpen som paktsstiftelse (jfr. Ef 5, 25 f.) at i den grunnlegges samfunnet med Gud i Kristus (Gal 3, 27) og dermed med menigheten (1 Kor 12, 13). Men paktstanken er ikke bare bilde, for det gudssamfunn som opprettes i Kristus, har det til felles med ektepakten at det først kommer i stand ved å *institueres:* Det blir for den enkelte til i og med en særskilt stiftelsesakt, og derfor er dåpen like fullt som ektevielsen en *actus forensis,*[101]) som danner det blivende grunnlag for det følgende samliv. Så litt som ekteskapet for den enkelte blir til ved den blotte og bare forelskelse eller den gjensidige kjærlighet alene, like lite blir livssamfunnet med Kristus til virkelighet for den enkelte bare ved at troen blir til.[102]) Kristenlivet har tvert om like fullt som ekteskapets samliv form av en *rettsgyldig stand,* hvor ikke det subjektive (troen, kjærligheten), men den objektivt instituerende handling (dåpen, ektevielsen) danner grunnlaget. Det samme kommer også til uttrykk i den bibelske tanke om kristenstanden som et *barnekår,* som den enkelte trer inn i ved en rettsgyldig adopsjon, υἱοθεσία.[103])

Hvor dette blir oversett, slik som i moderne vekkelsesbevegelser av pietistisk og nyevangelisk opprinnelse, fører det før eller seinere til åndelig løsaktighet eller m. a. o. subjektivisme. Man fører da mennesker inn i enslags permanent åndelig trolovelsestilstand, hvor de — tross all «objektivisme» for øvrig — uvegerlig må få den forestilling at det som gir dem rett til å kalle seg kristne, ikke er en bestemt ytre nådemiddelakt som dåpen, men den indre «opplevelse» som følger med omvendelsen. Denne utglidning kan ikke avverges ved en aldri så sterk påberopelse av *ordet* som troens objektive grunnlag, for ordets nådemiddel har nå en gang ikke dåpens karakter av instituerende én-gangs-handling. Det er derfor

100) Anf. skr. s. 47, 49 og 63, jfr. s. 50: «Denne forestilling om ekteskapsstiftelse i dåpen er nu for Paulus den herskende tanke i dåpslæren.» — 101) Jfr. Bugge s. 64: «Ikke ved noen egen gjerning, men ved *utvelgelse* blir han (d. e. baptisanden) opptatt i ekteskap med Kristus og dermed i sønnekår med Gud. Det er en Guds beslutning, en *actus forensis,* ifølge hvilken det skjer.» — 102) Jfr. *Odlands* treffende bemerkninger om den paulinske soteriologi: «Troen kan dog etter Paulus under ingen omstendighet ut av seg selv produsere livssamfunnet med Kristus eller gi andel i Guds ånd. Livssamfunnet med Kristus og delaktigheten i Guds ånd beror dog vesentlig på, at Kristus selv fra sin side trer i et sådant forhold til den troende eller skjenker ham sin ånd» (Norsk Teol. Tidsskr. 1900, s. 52). Men da synspunktet her primært er gjenfødelsen og ikke rettferdiggjørelsen, blir det ikke riktig klart hvorfor det hele må være knyttet nettopp til dåpen. — 103) Jfr. om det «forensiske» ved barnekåret etter Paulus *Olaf Moe,* Ap. Paulus' forkynnelse og lære, Oslo 1928, s. 254 ff.

også en åpenbar fiksjon når man i denne forbindelse tilskriver ordet «samme kraft og virkning» som dåpen (Pontoppidan) og likevel mener å kunne holde fast ved tanken om dåpspaktens blivende betydning.[104]) Enten er det i dåpen ganske som i ektevielsen skjedd noe som etter sitt vesen hverken kan eller skal gjentas, og da kan dåpens rolle ikke overtas av et annet nådemiddel. Eller også inneholder både ord og sakrament bare et trosvekkende nåde*tilbud* uten noen instituerende nåde*handling*, men da er følgen også ganske uvegerlig at den enkeltes delaktighet i nåden i prinsippet oppløser seg til et indre «gudsforhold» uten annet konkret holdepunkt enn den subjektive trosfunksjon.[105]) Uten dåpen mister således kristenlivet sin karakter av objektiv *stand*, på samme måte som et kjærlighetsliv uten ektevielse ikke lenger er noen ektestand, men et blott og bart «forhold». Men omvendt gjelder det naturligvis også at det samfunn som institueres i dåpshandlingen og dermed har sitt blivende grunnlag i dåpen, først kan *funksjonere* ved *troen*, på samme måte som ekteskapet først blir til virkelig samliv i og med kjærlighetens forening mellom ektefellene.

I det som her er framholdt, ligger også det berettigede i å tale om dåpen som det egentlige gjenfødelsesmiddel til forskjell fra ordet, slik som allerede Joh. Gerhard faktisk gjør det når han hos frafalne som vender om, ikke vil tale om en ny gjenfødelse, men om en åndelig oppvekkelse av døde, sml. Hallesby.[106]) Meningen er da ikke at det er noe «skjult dåpsliv» hos de frafalne, men bare at det i og med dåpen er skjedd noe objektivt, som ikke engang frafall kan oppheve fordi det står fast fra Guds side. Dette lar seg riktignok vanskelig begrunne ut fra gjenfødelsens synspunkt alene, særlig når man med gjenfødelse til forskjell fra Gerhard forstår bare en meddelelse av det subjektive trosliv (donatio fidei eller liknende).[107]) Annerledes derimot om gjenfødelsen blir oppfattet som opptagelse i barnekåret (adopsjon) og dermed som en effektuering av *rettferdiggjørelsen* på den troende. Men forutsetningen

104) Jfr. Pont.s forkl. § 693, sml. § 489. Er meningen her at «gjenfødelsesstanden» hos de frafalne grunnlegges på ny ved ordet, da kan henvisningen til dåpspaktens blivende betydning (jfr. § 691) vanskelig bety annet enn at evangeliets løfte står fast tross frafall (sml. ovenf. anm. 83). Men det henvises da ikke til noe som en gang for alle er *skjedd* i dåpen, men bare til noe som står fast også uavhengig av dåpen. Det fiktive i denne henvisning bekreftes i praksis ved at pietismen så vel som nyevangelismen erfaringsmessig fører til likegyldighet for sakramentene. — 105) *Schleiermacher* synes her bare å gjennomføre det som in nuce er gitt alt hos *Francke* og *Zinzendorf*, men om det mer annetsteds. — 106) Jfr. Loci IV, 217 b: «qui post baptismus in peccata mortalia incidunt, non indigent nova per baptismum regeneratione, sed spirituali per verbum Christi resuscitatione». Sml. *Hallesby*, Den kr. troslære II, 2. utg. s. 429: «en mer hensiktsmesig terminologi om vi betegnet som *gjenfødelse* kun den livsmeddelelse Ånden utfører i dåpsøyeblikket, derimot som *dødesoppvekkelse* den livsmeddelelse som foregår ved den frafalnes omvendelse». — 107) Jfr. til dette og det nærmest følgende T. T. K. 1946 s. 112 ff.

er da også at rettferdiggjørelseslæren på sin side ganske annerledes klart enn hos Gerhard settes i forbindelse med læren om dåpspakten. Når denne lære allerede i ortodoksien så å si ble innkapslet og seinere i pietisme og nyevangelisme er sunket ned til en tradisjonell talefigur uten reell betydning, skyldes det åpenbart forestillingen om at rettferdiggjørelsen så å si er en automatisk virkning av troen. Forklaringen til at allerede ortodoksien gled inn på denne linje og dermed også kom til å tale om gjenfødelse ved ordet forut for dåpen (i seinortodoksien også etter dåpen), ligger formodentlig i at det i den lutherske bekjennelse finnes formuleringer som kan oppfattes på den måten. Som nevnt (ovenfor under I) uttrykker allerede Augustana seg som om rettferdiggjørelsen inntrer *umiddelbart* idet menneskene kommer til troen: «når de tror at de blir tatt til nåde og får syndenes forlatelse» (art. IV). Men i virkeligheten beror denne uttrykksmåten bare på at utsagnene er formulert med den subjektive formidling av rettferdiggjørelsen for øye, som ligger i det evangeliske per fidem. Men dermed er det ikke sagt at det ikke også gis en objektiv formidling, slik som det kommer til uttrykk i den store katekismes lære om sakramentene.

Også når det gjelder den bibelske forkynnelse, kan man få inntrykk av at rettferdiggjørelsen er noe som umiddelbart følger av troens tilblivelse og derfor ikke er objektivt knyttet til en bestemt ytre nådemiddelakt som dåpen, jfr. f. eks. Rom 3, 21 ff. Men som *Odland* allerede ut fra eksegetiske overveielser gjør gjeldende, er det en misforståelse av de bibelske utsagn når de oppfattes som om det frelsende samfunn med Kristus uten videre framgår av troen som subjektiv funksjon.[108]) Dette framgår klarest av den bibelske dåpsforkynnelse, for her forutsettes det ganske utvetydig at troen først kan motta syndsforlatelsen i dåpen (jfr. særlig Ap gj 2, 38 og 22, 16),[109]) og derfor forutsettes det like utvetydig at den kristne nådestand institueres i dåpen og derfor også har sitt blivende grunnlag i den (jfr. Rom 6, 3 ff,; Kol 2, 11 f.; Ef 5, 25 ff.; Tit 3, 4 ff.; 1 Pet 3, 21). Det er jo her nettopp tale om «voksendåp», og de bibelske utsagn blir derfor meningsløse om rettferdiggjørelsen hos voksendøpte skulle være en virkning av troen forut for dåpen. Sannhetsmomentet i en slik oppfatning er bare at den som tror på evangeliets løfter, dermed også kan regne med å være antatt av

108) Jfr. N. T. T. 1900 s. 52 (se ovenf. anm. 102) og sml. s. 56: «Når derfor apostelen gjennomgående betoner troen som rettferdiggjørelsens og på sine steder også som livsfornyelsens formidlende prinsipp, har det dermed ikke vært hans mening å knytte disse guddommelige nådegjerninger til troen som dennes umiddelbare resultat, men kun å betone, at det er troen, hvorom det fra menneskets side alene spørres. Men hva der subjektivt betinges av og formidles ved troen, det formidles objektivt ved dåpen.» — 109) Jfr. *Leiv Aalen*, Dåpen og Barnet, Oslo 1945, kap. III: Dåpen og troen.

Gud *til* rettferdiggjørelse, på samme måte som den elskede kan regne med å høre frieren til fra det øyeblikk av da hun har gitt ham sitt ja.[110]) Men så litt som et legitimt ekteskapelig samliv kan finne sted før ektevielsen, like lite kan en ennå udøpt katekumen betraktes som opptatt i det rettferdiggjørende samfunn med Kristus. Det blir han — som de nevnte skriftsteder viser — først i dåpen, eller for å si det med Luthers dåpssermon av 1519: I dåpen *skjer* tilgivelsen, og derfor skal også den frafalne vende om til dåpen, «etter som synden bare blir tilgitt dem som er døpt, det er dem som Gud har tilsagt å (ville) tilgi synden».[111])

Rett forstått finner altså rettferdiggjørelseslæren først sin avslutning i sakramentlæren, og meningen er da at det evangeliske per fidem har sitt objektive grunnlag ikke bare i ordets løfte, men også i sakramentet som causa instrumentalis til rettferdiggjørelsen. Dette betyr ikke at ordets betydning for troen blir redusert, men bare at det trenger sakramentet som sitt nødvendige korrelat. Ordets primære oppgave er å frambringe troen ved å forkynne evangeliets løfte om syndsforlatelse for Kristi skyld, og det er den tro som blir til på dette grunnlag, som så «griper», «mottar» eller «oppnår» syndsforlatelsen, som det i forskjellige vendinger uttrykkes i Apologien (apprehendere, accipere, consequi).[112]) Her gjelder uavkortet at troen kommer av forkynnelsen (Rom 10, 17), og for så vidt kan det sies at rettferdiggjørelsen skjer ikke bare per fidem, men også *per verbum*.[113]) Men dermed er ennå ikke sagt noe om hvordan den syndsforlatelse troen skal motta, objektivt blir meddelt den. Om rettferdiggjørelsen ikke skal oppløse seg i et trospostulat ut fra troens subjektive funksjon, kan den ikke bare foregå i Guds transscendens, *in foro coeli*. Den må samtidig som alt annet både i skapelsens og frelsens husholdning ha form av en guddommelig handling i *tid og rom*. Frelsens nådehandlinger skjer gjennom nådemidlene, og det kan da bare være sakramentet som danner rettferdiggjørelsens egentlige medium. Ordet alene, som vi har det i den alminnelige forkynnelses form, kan her ikke nå lengre enn til å frambringe den rettferdiggjørende tro, for det mangler ikke

110) I dette ligger også svaret på spørsmålet om udøpte barns og katekumeners gudsforhold: de er som dåpskandidater antatt av Gud, men ennå ikke opptatt i menighetens samliv med Gud i Kristus. Se nærmere det i foreg. anm. anf. skr. s. 75 f. — 111) Jfr. W. A. II, 733 f.: «Denn auch das Sakrament der Busse, — — — hat seinen Grund in diesem Sakrament, dieweil allein denen die Sünden vergeben werden, die getauft sind, das ist, denen Gott zugesagt hat, die Sünd zu vergeben.» — «Das ist der Artikel, den wir bekennen: Ich glaub an den Heiligen Geist, Vergebung der Sünd usw. Da wird die Tauf sonderlich berührt, in welcher die Vergebung geschiet durch Gottes Verbinden mit uns.» (Her etter det moderniserte tysk i Münchener Ausg.: Martin Luther, Ausgewählte Werke I, 1938, s. 371 f.) — 112) F. eks. IV, 45, 56 og 62, XII, 36, XIII, 20. — 113) Jfr. Apol. IV, 68.

bare den individuelle applikasjon som utmerker sakramentet. Det inneholder heller ikke det som sakramentet har felles med skriftemålsabsolusjonen, og som er det egentlige innhold i selve rettferdiggjørelsen: *tilsagnet* om syndenes forlatelse. Det er nemlig forskjell på det å forkynne *løftet* om syndsforlatelse som det skjer i ordets nådemiddel, og si: Kristus er død for deg, ta imot ham i tro, så får du syndenes forlatelse! (jfr. 2 Kor 5, 18 ff.), og det å meddele selve syndsforlatelsen og si: Dine synder er deg forlatt! (jfr. Joh 20, 23). Det siste skjer foruten i absolusjonen også i dåp og nattverd, bare at det her sies med et *tegn,* som meddeler det det avbilder (i dåpen vannbadet = avtvetning av synden).[114])

Ordet er og blir like fullt det grunnleggende nådemiddel, både fordi det i første rekke er det som vekker troen, og fordi også sakramentet først får sin virkekraft gjennom ordet. Det egentlige innhold i sakramentet er da også det samme som i ordet: nåden i Kristus, og det er derfor her ikke tale om noen særskilt sakramentnåde (gratia infusa) ved siden av evangeliets propter Christum. Dåpens særskilte betydning beror *ene og alene* på at den er «det middel hvorved vi kommer i samfunn med Kristus og får del i hans velgjerninger», som det heter i et merkelig klart utsagn av Pontoppidan.[115]) Men just fordi det her som i evangeliet overhodet primært ikke er tale om indre nådevirkninger, men om syndenes forlatelse, skjer det i sakramentet noe som hverken kan eller skal skje gjennom ordets nådemiddel (bortsett fra absolusjonen). Det skjer ved at nådepaktens samfunn med Gud i Kristus objektivt blir åpnet og opprettet på forsoningens grunn, slik at troen får høre det forløsende ord: Dine synder er deg forlatt! Dette skjer på grunnleggende måte i dåpen, og for så vidt er nettopp «die Taufe unser einiger Trost und Eingang zu allen göttlichen Gütern und aller Heiligen Gemeinschaft», som det heter i Luthers Taufbüchlein.[116]) Men det samme nådesamfunn blir så videre bekreftet eller fornyet for troen i nattverd og absolusjon, og her kommer da også ordets trøsteutsagn inn som støtte for frelsesvissheten eller som hjelp for den frafalne til å vende tilbake til dåpspakten. På dåpens grunn kan et menneske like fram «høre seg frelst» i kirkebenken eller på bedehuset. I kraft av dåpen lever troen med Gud *i ordet,* men til dette liv hører normalt også skriftemål og altergang, uansett om

114) Til spørsmålet om «tecknets nådemedelskaraktär» i den lutherske sakramentlære se *Ruben Josefson,* Luthers lära om dopet, Stckh. 1944, s. 74 ff. På grunnlag av katekismene avviser han som spiritualiserende den tolking at ordet alene er det virkekraftige i dåpen, jfr. s. 119. En slik spiritualisering synes å foreligge hvor man taler om ordet som det egentlige gjenfødelsesmiddel, uansett om det er «med vannet» eller «uten vannet», således O. Valen-Sendstad i en brosjyre «Dåpen, barnedåpen, dåpspakten» s. 11. — 115) Forkl. § 658. — 116) Jfr. ovenf. anm. 11.

moderne subjektivisme har gjort det normale til noe nærmest ekstraordinært.[117])

Summa summarum dreier det seg altså her ikke om å redusere ordets grunnleggende gjerning som *oblatio gratiae,* men bare om å sikre sakramentet dets særskilte oppgave som *collatio gratiae.* Det gjelder da i første rekke dåpen som *primum et fundamentum omnium sacramentorum,* inklusive «botssakramentet».[118]) Moderne lutherdom er her ad forskjellige omveier igjen havnet i det førreformatoriske standpunkt, som Luther vendte seg mot, hvor boten eller omvendelsen hos voksne faktisk *erstatter* dåpens nåde,[119]) med den følge at man i likhet med de reformerte søker løsningen på den personlige frelse i det subjektive istedenfor i nådens midler som objektivt instrumentum for rettferdiggjørelsen. Grunnproblemet i ordo salutis er jo hvordan *overgangen* skjer fra soningen av all verdens synd i Kristus (forsoningen) til syndenes forlatelse for hver den som tror (rettferdiggjørelsen). Mens gammelpietismen her skyver inn gjenfødelsen som formidlende mellomledd, søker nyevangelismen å hogge knuten over ved å sette likhetstegn mellom de to ting (verdensrettferdiggjørelse). Resultatet blir også i siste tilfelle bare at tyngdepunktet i ordo salutis flyttes over fra rettferdiggjørelse til gjenfødelse, fra nåden *extra nos* til noe som skjer *in nobis.* Er nemlig *alt* det objektive ved frelsen så å si ordnet allerede i og med forsoningen, «for 1900 år siden», da reduseres med nødvendighet hele ordo salutis i prinsippet til en rent subjektiv prosess (cfr. den «subjektive rettferdiggjørelse» hos Pieper). Dermed kommer overgangen fra frelsen i Kristus til frelsens tilegnelse hos den enkelte her som i gammelpietismen til å ligge *i menneskets eget indre,* i troens tilblivelse. Spiren til dette ligger som nevnt allerede i ortodoksiens lære om rettferdiggjørelsen som en *effectus fidei.* Løsningen kan bare ligge i at rettferdiggjørelsen igjen får gjelde som en *effectus baptismi* (dåpen «virker» syndenes forlatelse!), som troen bare har å gripe og stadig på ny å tilegne seg. Slik blir sakramentet det medium som objektivt binder evangeliets *sola gratia* og rettferdiggjørelsens *per fidem* sammen i det ene og store *propter Christum.*

117) I Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519) hevder Luther at det går an å ha evangeliets trøst «allein im Glauben», dvs. uten nattverdsakramentet, men det normale er at den troende gjennom sakramentet «ein Zeichen Gottes erlangt und eine Zusage, daran er seinen Glauben üben und stärken mag», W. A. II, 694 (Münchener Ausg. I, s. 358). Det gjelder ikke bare den døende, og derfor hevder Luther «dass solche Leut für keine Christen zu halten sind, die sich so lange Zeit des Sakraments äussern und entziehen» (St. kat. Von dem Sakrament des Altars, 42). Likeså hevder han at de som ikke går til skrifte og mottar absolusjonen, heller ikke fortjener kristennavnet: «Denn wer das Evangelion nicht gläuben noch darnach leben will und tuen, was ein Christen tuen sol, der soll sein auch nicht geniessen» (ibid., Eine kurze Vermahnung zu der Beicht, 5). — 118) Luther i De captivitate etc. W. A. VI, 528. — 119) Jfr. De captivitate ibid. 527, St. kat. «Von der Taufe» 80 ff.

TO BISKOPERS VITA

OPPLEST UNDER BISPEORDINASJONEN I OSLO 9. MARS 1947

I. BISKOP JOHANNES SMEMO, AGDER

I Rugldalen ved Røros er jeg født den 31. juli 1898, og den store kirken i den lille bergstaden var det som åpnet døren for meg i dåpen. Far var baneformann ved sidelinjen opp til gruvene og utkjempet der, som han selv i en opptegnelse sier, «mangen kamp som nesten gjaldt livet, i de rasende elementer på fjell og fly». Mor hadde tatt sin tørn som lærerinne rundt om i det barske Røros landsogn. Da far i mitt femte år ble forflyttet til Åsen i Inn-Trøndelag og ved siden av stillingen ved jernbanen la seg til en liten gård som skulle bebygges og dyrkes, ble det ikke mindre å stå i for dem begge — og for barna.

Det har betydd atskillig for min vei og mitt syn at fars og mors liv hadde så meget av det kjempende arbeids karakter, og at alvorlig arbeid var det første krav til alle også i det videre bondemiljø hvor jeg vokste opp.

Åk som vi trellet under, fikk dog arbeidet aldri bli. En beskjeden, men ærlig sysling med bøker og musikk hørte med til det daglige brød. Men selve livsåren i hjemmet var mors og fars helhjertede og aktive kristentro. Med ærbødig takknemlighet minnes jeg hvordan de to i sitt hjem og sin grend fikk være prestefolk — uten ytre skrud, men med meget av den innsikt i Guds ord og den omsorg for sjelene som gjør en til rett medlem av Guds hellige presteskap.

Veien til videre utdannelse gikk over ungdomsskolen. Og der — på Fredly ved Trondheim — ble det ikke bare klart at det var mot studier veien pekte, men der fikk jeg støtet til den personlige avgjørelse for Kristus. Min troskap ble det nok ofte skrøpelig med. Men aldri slapp jeg unna Guds grep mer. Og ved mange slags påvirkninger førte Han meg skritt for skritt fram til den visshet jeg trengte både om min kristenstand og mitt prestekall.

Som student av 1919 hørte jeg til det første fredskull, men for den som aktet seg inn i teologien, artet situasjonen seg ikke nettopp fredelig. I verdenskrigens skygge vislet anklagen mot kristendommen for å ha spilt fallitt. Og innenfor kirken kulminerte striden just vinteren 1919—20. Ved fars sykdom og død utpå høsten ble jeg nødt til å avbryte studiet en tid og kom slik til å følge stridens heteste fase på avstand. Det gav mer perspektiv og ro til vurdering og er av de ting jeg seinere kunne se en særskilt førelse i.

På hvilken side jeg hørte hjemme i kampen om kristendomssynet, behøvde jeg ikke være i tvil om. Fars advarsel mot det han kalte «høytflyvende» teologi, gikk meg ikke av sinne. Med undrende respekt hørte jeg midt i den teologiske storm kirkens trygge bekjennelse til den uforanderlige Kristus. Og ved en nåde jeg bare kan takke for, var den samme Nytestamentets, kirkens og hjemmets Kristus for meg personlig blitt den fullvisseste realitet og min faste borg.

Så slet jeg nok med problemene, både når det gjaldt troens historiske grunnlag og dens erfaringsmessige tilegnelse. Men helt fra første stund av var troens positive innhold min egentlige studiegjenstand. Mer og mer samlet jeg meg om det nytestamentlige studium, og der om det tema som seinere fikk formen «kjærligheten hos troens apostel», og som på forskjellig vis har vedblitt å stå i sentrum av mine kristelige og teologiske tanker. For personlig og teologisk hjelp skylder jeg alle mine lærere ved Menighetsfakultetet takk, og særlig professor Olaf Moe.

I mellomtiden var de første tegn til radikal teologisk omtenkning kommet ute fra verden. Karl Barths budskap ble for meg en impuls til dypere gudsfrykt, til klarere syn for menneskets avmakt og skyld og til frimodigere betoning av Guds ords herredømme i kirken og teologien. Men jeg så også hvordan han kom til kort overfor fylden og fryden i evangeliet om at Ordet ble kjød. Og indirekte har kanskje ingen mer enn han lært meg å vurdere Luther og vår herlige lutherske bekjennelse.

Tilskyndelser til å ofre meg helt for teologien var det meg ikke mulig å følge. Prestetjenesten var blitt ordre. Umiddelbart etter praktikum i 1925 ble jeg hjelpeprest i Bragernes, og fikk i sokneprest E. Meling med hans livlige ånd og praktiske grep en veileder og venn som jeg står i stor takknemlighetsgjeld til. Fra årene i denne kjære menigheten er jeg særskilt glad for innføringen i misjonsarbeidet og i sjelesorgen blant de syke.

Men mest takker jeg for det hjemmet Gud her gav meg sammen med min hustru, Marie f. Bjønness-Jacobsen. Hun har hjemme lyst

sin klarhet og varme over meg og våre fire barn, og i all min gjerning stod hun synlig og usynlig vakt.

Studiene fortsatte jeg etter leilighet, en tid også i utlandet. Og med dyp glede opplevde jeg hvordan teologi og prestetjeneste hører sammen og gjensidig befrukter hverandre. Etter hvert ble det i den praktiske teologi, i besinnelsen på selve Ordets tjeneste, jeg fant mitt naturlige studiefelt. Det førte til at jeg etter en kort tid som sokneprest til Sør-Fron i 1934 ble kalt til hovedlærer ved Menighetsfakultetets praktisk-teologiske seminar. Å meddele praktisk-teologisk erkjennelse på en slik måte at hellig Guds-nidkjærhet og brennende menneske-omsorg tennes i unge sinn — hvem er vel dugelig til slikt? En prest blir alltid en skyldner. En prestelærer enda mer. Men samarbeidet med de unge var jeg glad i, og å skilles fra dem er ikke lett.

Erfaringene fra de harde, store krigens år — nasjonalt, kirkelig og personlig — finner jeg uttrykt i det skriftordet som allerede før var meg kjærere enn nesten noe annet: «Hvem er som Herren, vår Gud, Han som troner så høyt, som ser så dypt ned, i himmelen og på jorden!»

I lys av dette ordet vil jeg også gjerne se både kirkens og folkets framtid og min egen nye, ansvarsfulle oppgave. Rådløsheten i tiden understreker sterkt hvor det gjelder at kirken går like vidt ut og dypt ned i menneskers liv og nød som Gud selv har gjort i Kristus. Men hva den kan bringe dem, beror på om den evige Gud i vår tro og vårt budskap får trone så høyt som Han virkelig bor. Mer enn noen sinne er jeg overbevist om at den tjenesten kirken skylder folket, yter vi først når vi med troskap tjener Guds urokkelige lov og evangelium.

II. BISKOP KRISTIAN SCHJELDERUP, HAMAR

Innflytelsene fra mitt barndomshjem har vært bestemmende for hele mitt liv. Jeg vokste opp som den nest yngste av ni søsken. Den første tid på Dypvåg prestegård, hvor jeg er født den 18. januar 1894. Så i Oddernes, og den siste del av min barndom i Kristiansand, hvor min far ble biskop i 1908.

Uforglemmelige er de inntrykk jeg mottok fra min mor — av hennes uselviskhet, hennes renhet og varme, hennes stillfarende, ekte og fine religiøsitet. Og fra min far — beundringen for hans klare tanke, hans rettferdighet, hans ubestikkelige redelighet, hans vidhjertede forståelse for annerledes tenkende. Idealene godhet,

sannhet, uselviskhet og forståelse var ikke ytre krav, men noe som naturlig hørte med i den hjemmets atmosfære som omgav meg.

Da så tiden kom hvor jeg selv skulle velge min framtidige livsvei, var det naturlig to muligheter som særlig appellerte til meg: lægens og prestens gjerning. Ganske kort tid studerte jeg medisin, men slo snart over og valte teologien.

Min teologiske studietid ble imidlertid en sterk brytningstid. Den falt i en periode hvor de teologiske motsetninger var særskilt skarpe. Med takk minnes jeg mine lærere ved Universitetet. Den av dem som personlig kom til å øve den sterkeste innflytelse på meg, var *Johannes Ording*. Og selv om jeg i dag er nådd fram til et annet syn enn han hadde, bevarer jeg minnet om denne mann i dypeste takknemlighet. Han forente i seg en dyp og ekte fromhet med et nesten fanatisk krav om intellektuell redelighet i teologien. — Hos meg førte det imidlertid til at jeg etter hvert kom til å stille meg tvilende overfor mange av de gamle trossetninger. Igjen og igjen måtte jeg stri med spørsmålet om den kristne læres sannhet. Etter å ha tatt den teologiske embetseksamen i 1918, tok jeg 1923 den teologiske doktorgrad nettopp på et arbeid om det religiøse sannhetsproblem: «Religionens sannhet i lys av den relativitetsteoretiske virkelighetsoppfatning».

Mine tvil fikk meg til å søke utover kristendommen for om mulig å finne en almenreligiøs sannhet. Jeg var i noen år universitetsstipendiat i systematisk teologi, men gikk snart fra teologien over i den alminnelige religionshistorie. Mer og mer opptok de store ikkekristne religioner meg. Gjennom vidstrakte reiser søkte jeg å tilfredsstille min trang til å lære disse religioner å kjenne også innenfra, og å gripe det indre religionens liv som åpenbarer seg i så mange skiftende og forskjelligartede former. Framfor alt gjorde samlivet med fromme og edle buddhistmunker i kinesiske klostre varig inntrykk på meg.

Etter hvert ble jeg også stadig mer opptatt av spørsmålene om religionens sjelelige forankring i det enkelte menneskes sinn. Det ble et behov for meg å lære på første hånd å kjenne de metoder som fører dypest ned i de ubevisste krefter som er med å forme menneskesinnet. På den måten ble jeg ført til religionspsykologien og psykoanalysen, som kom til å bety — og fremdeles betyr — overordentlig meget for meg. Et ytre uttrykk for denne interesse gir min bok «Die Askese» (Berlin 1928) og min oversettelse til norsk av en del av *Sigmund Freuds* verker. Som forsker i religionspsykologi ble jeg i 1930 knyttet til Chr. Michelsens Institutt for vitenskap og åndsfrihet. Her arbeidet jeg særlig med spørsmålet

om de psykologiske faktorers betydning for de former det religiøse liv uttrykker seg i, og la sammen med min bror *Harald Schjelderup* fram en ny typeteori for de religiøse opplevelsesformer. Jeg var i denne tid også meget opptatt med problemet om det psykologiske grunnlag for toleranse og fordragelighet og om humanismens forankring i menneskesinnet.

Sterkere enn den rent teoretiske forskerinteresse var imidlertid min trang til praktisk innsats for de idealer jeg hadde fått med fra barndomshjemmet og som gjennom alle år har stått som ledestjerner for mitt liv. Sammen med min uforglemmelige venn *Anders Wyller* tok jeg opp arbeidet for Nansenskolen, for gjennom den å virke for en aktivisering av de humanistiske idealer i vårt folks liv.

Jeg var i all denne tid ofte kommet langt bort fra den tro som kirken forkynner. Likevel kjente jeg alltid tilknytningen til kirke og kristendom. De sterke inntrykk fra hjemmet som ikke minst min søster *Augusta* alltid holdt vedlike, beholdt sin makt over meg. Derfor kunne jeg heller aldri helt bryte med kristendommen, tross de radikale tvil. En vesentlig betydning i positiv retning har nok i alle disse årene overlæge *Kristen Andersen* og min svoger, sokneprest *Knut Mollestad*, hatt. Hva jeg skylder disse to menn, kan jeg aldri takke dem nok for.

Innerst inne levde hele tiden ønsket om å øve en prests gjerning. Ut fra dette ønsket søkte jeg i 1928 Værøy og Røst soknekall. Det ble nektet meg. Jeg følte det den gang bittert. I dag forstår jeg at avgjørelsen var riktig. Jeg hadde den gang nok *ønsket* om å bli prest, men ikke den trosvisshet som ville ha gjort meg til en rett prest.

Først seinere, i tiden omkring krigsutbruddet, kom omslaget. I denne tiden ble dr. *Einar Lundby* meg til stor hjelp. Min søken etter sannheten i religionen, min trang etter å forstå og om mulig også hjelpe andre mennesker, hadde ført meg til å forsøke mange løsninger. Men ingen av dem holdt. Mer og mer ble jeg klar over at den menneskelige streben alene — selv om den er aldri så ærlig og aldri så utholdende — ikke fører fram. Jeg forstod at det kun er én vei som fører fram: veien om Kristi kors — «for jøder et anstøt og for hedninger en dårskap». «For Guds dårskap er visere enn menneskene, og Guds svakhet er sterkere enn menneskene.» Jeg fikk oppleve Kristus som den der har makten til å reise sønderbrutt liv opp igjen og skape nytt liv.

Så kunne mitt livs høyeste ønske endelig bli virkelighet: å bli prest. Jeg begynte min prestegjerning — uten ordinasjon — på Grini. Og hva jeg der fikk oppleve i samlivet med kamerater, kjente

og ukjente, som felles skjebne hadde ført sammen, gjorde denne tiden til den rikeste i mitt liv. Aldri har jeg så umiddelbart levende opplevd kristendommens realitet som i fangeleiren på Grini.

Straks etter frigjøringen søkte jeg om ordinasjonstillatelse. Og da jeg den 1. juli 1945 ble vidd til prest i min fars gamle kirke, domkirken i Kristiansand, kjente jeg det som var jeg etter en lang reise, i tåke og ad vanskelige veier, endelig *kommet hjem igjen*.

Men reisen ad de mange og lange omveier har ikke vært forgjeves. Jeg tror den har lært meg noe som jeg har bruk for nettopp i kirkens tjeneste, og som jeg uten denne utlendighets tid ikke hadde maktet å forstå slik jeg nå mener å forstå det: Betydningen av en vidsynt, åpen folkekirke som i troskap mot kirkens Herre vet å finne vei til hele det levende folk, en kirke som stadig dypere og mer omfattende søker å forstå menneskesinnets vanskeligheter og nød, en kirke med sosial ansvarskjensle og bevissthet om de forpliktelser som vitenskap og kultur stiller, en kirke som stadig søker nye levende uttrykk for de evige verdier.

Jeg føler i dag trang til å si en takk til alle mine gamle venner for det de har lært meg om menneskelivets mangfoldighet og rikdom. Aller mest takker jeg min bror *Harald*. Menneskelig har han betydd mer for mitt liv og min åndelige utvikling enn noen annen.

Men til sist går takken til Gud, som i alle disse årene har holdt sin hånd over meg og har styrt alt til det beste. Jeg ber Gud styrke meg til den høye gjerning jeg nå er kalt til. Og jeg ber ham bevare meg for den fristelsen som så lett kan knytte seg til denne gjerning: fristelsen til å glemme den ydmykhet som sømmer seg for ethvert kristent menneske, men i særlig grad for kirkens tjenere.

LUKAS 22, 14—20

MANUSKRIPT TIL PRØVEFORELESNING FOR DEN TEOLOGISKE DOKTORGRAD 20. JAN. 1947. — OPPGITT EMNE

Av Ivar P. Seierstad.

«Og da timen kom, la han seg til bords, og apostlene sammen med ham. Og han sa til dem: Jeg har lengtet inderlig etter å ete dette påskemåltid med dere før jeg lider. For jeg sier dere: Jeg skal *ikke* ete det mer, før det er blitt fullkommet i Guds kongedømme.

Og han tok imot et beger, sa fram lovprisningen (over det) og sa: Ta dette og del det mellom dere. For jeg sier dere: Jeg skal fra nå av *ikke* drikke av vintreets frukt før Guds kongevelde kommer.

Og han tok et brød, sa fram lovprisningen (over det), brøt det og gav dem og sa: Dette er mitt legeme, det som blir gitt for dere! Gjør dette til minne om *meg*!

Og likeså begeret etter måltidet med disse ord: Dette beger er den nye pakt på grunn av mitt blod, det som blir utgytt for dere!»[1])

Det er beretningen om påskemåltidet med innstiftelsen av nattverden vi har for oss. Vi møter den i rammen av siste hoveddel av Lukasevangeliet (22, 1—24, 53) (Zahn. Hauck; Brun samler stoffet fra 19, 28 under synspunktet: I Jerusalem. Gjennom død til liv). Evangelisten følger her Jesus på hans vei gjennom lidelsen og døden fram til oppstandelsen og den forklartes åpenbarelser for disippelkretsen med himmelfarten som avslutning.

Denne videre kontekst gir oss innblikk i det perspektiv som evangelisten selv har sett vår perikope i. Det som lidelseshistorien beretter, er et ledd i den guddommelige rådslutning som måtte fullbyrdes. (Sml. 22, 22. 37. 42; 24, 6 f. 25 f. — Act. 2, 23; 3, 18; 4, 24 f.) Og vår perikope kommer som et høytidsstemt, profetisk introitus til framstillingen av de ting som i særlig grad gav det frelseshistoriske grunnlag for menighetens samling om Jesus Kristus, tilbedt som Herre og som Gud.

1) Nestle, 1945, er lagt til grunn for oversettelsen og den følgende fortolkning.

Det dreier seg om et stoff som er overordentlig dypt tilegnet fra evangelistens side. — Er det for dristig å si at noe av det som er eiendommelig for Lukas-perikopen til forskjell fra de tre øvrige nattverdberetninger i NT, skyldes hans personlige innforlivelse i stoffet? Mens Markus og Matteus har det visstnok historisk opprinnelige ὑπὲρ‖περὶ πολλῶν ved kalken, har Lukas det personlig og varmt tilegnende ὑπὲρ ὑμῶν, og det ikke bare ved brødet, slik som Paulus, 1 Kor 11, 24, men også ved kalken — og begge steder med henpekning på Jesu selvhengivende offerdød: ὑπὲρ ὑμῶν — til beste for dere! Alt i samsvar med den johannéiske tonen i det ordet som Lukas har overlevert i v. 15.

Men vi må også huske på at den meningshelhet og det perspektiv som vår perikope hører hjemme i, ikke først er oppstått i evangelisten Lukas' sinn. Det dreier seg om stoff som meget tidlig er blitt forbundet til en sammenhengende enhet — kanskje tidligere enn noe annet urkristelig tradisjonskompleks. (Jfr. Brun, Lukasevangeliet, s. 514.)

Vi bør da ikke bare gi akt på konteksten i det skriftlitterære plan hos Lukas, men også søke å se ordene i lys av den samlede overlevering for så vidt som den ennå gjenspeiler seg i de nytestamentlige tekstene.

Det som etter text.rec. utgjør kjernestykket i vår perikope, v. 19—20, er ikke opprinnelig blitt formet som ledd i noe sammenhengende muntlig eller skriftlig tradisjonskompleks. 1 Kor 11, 23 beviser neppe at Paulus tok beretningen fra en sammenheng hvor der kort etter ble fortalt om forræderiet, jfr. Jeremias, 71, anm. 6. Det har utgjort en opprinnelig selvstendig overlevering, som på det nøyeste har vært knyttet til menighetens gudstjenstlige liv. En reminisens av dette forhold har vi i de ordene hvormed nattverdberetningen innledes hos Markus og Matteus «mens de åt». Disse ord lar beretningen tre fram som et relativt selvstendig stykke. De må på forhånd ha hørt sammen med dette, for de var overflødige etter evangelistenes opplysning i Mk 14, 18 og Mt 26, 21. Det viser seg også i det at disse forteller innstiftelsen av nattverden uten at bordfellesskapets karakter av *påske*-måltid trer fram. (Sml. derimot omtalen av *forberedelsen*, Mk 14, 12 ff.; Mt 26, 17 ff.) Men aller tydeligst kommer den selvstendige kultiske anvendelse fram i et skrift som representerer den aller eldste skriftlige dokumentasjon av Jesus-ord i direkte tale, som vi overhode eier. (Jfr. Elert, Chr. Gl. 1940, s. 441.) Det er 1 Kor 11, 23—25. Her møter vi den faste innledning til innstiftelsesordene som vi bruker i nattverdliturgien den dag i dag — «Vår Herre Jesus — i den natt da han ble forrådt . . .». Så vel befalingen om å gjenta handlingen til minne om

Jesus, ved brødet og ved vinen, som det esjatologiske utblikk som Paulus selv føyer til om den fortsatte forkynnelse av Herrens død inntil han kommer, lar oss forstå at det var slik ordene lød ved nattverdfeiringen i de kretser hvor Paulus først hadde funnet inngang som kristen, og slik var det han gav dem videre til sine misjonsmenigheter.

For en formhistorisk betraktning vil nattverdberetningen te seg som en kulthistorisk fortelling hvis formål er å forklare opprinnelsen til menighetens hellige måltid.

En slik litterær klassifikasjon behøver vel ikke nødvendigvis innebære at den formale og saklige ontogenesis er å forklare ut fra menighetens tro, uten noen direkte material og formal historisk sammenheng med Ham som gikk i døden for sine venner. Men etter den karakter som den aitiologiske kultoverlevering vanlig har på religionshistorisk mark, vil den nevnte klassifikasjon gjerne trekke i denne retning. (Jfr. t. eks. K. L. Schmidt, RGG I, 9, og G. P. Wetter, Altchristliche Liturgien I, 1923, 62, samt Heitmüller og Bultmann.)

Ved en nærmere betraktning av nattverdberetningens egenart sammen med en nøktern besinnelse på sammenhengen og kvaliteten i den historiske bevitnelse, vil en måtte avvise plaseringen i den aitiologiske kultoverleverings eller kultlegendes «Gattung». Se Lohmeyer Mr, 309.

Som et selvstendig ledd i den kultiske overlevering har nattverdberetningen nemlig *ikke* hatt til oppgave å forklare opprinnelsen til handlingen. Det er en helt sekundær funksjon, som den først får ved innlemmelsen i evangelieskriftene. Dens oppgave ved nattverdfeiringen har vært å aktualisere Kristus for menighetens bevissthet — i samklang med direktivet εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Liksom menigheten gjentok selve handlingen til Jesu minne, så reproduserte den også den hellige beretning om tilgangen ved den første nattverd for å levendegjøre giveren selv og innholdet av hans gave for menighetens bevissthet. Beretningens åndelige σκόπος går i den grad sammen med selve måltidets betydning, at det ikke med rette kan tenkes noen urkristelig nattverd, hvor ikke en beretning om hva Jesus selv gjorde og sa ved sitt siste måltid, har lytt. Og noen nattverdløs tid, slik som Gottfred Kittel har hevdet (Th. St. K. 1925, 215 ff.), har det aldri vært. Acta 2, 42—46 viser nattverdfeiring straks etter pinsefestens dag. (Sml. E. Lohmeyer, Th. R. 1937, 304 f. Anm. 1.) (Sml. også overveielsene hos Brun, Jesu ev. 593.)

Den litterært eldste bevitnelse av overleveringen ved nattverdfeiringen, 1 Kor 11, 23 ff., nevner da også uttrykkelig Herren Jesus som opphavsmannen til de ord og den handling som hørte nattverden til. Paulus benytter en liknende høytidelig forsikring som

i 1 Kor 15, 3 — hvor det klarlig dreier seg om et annet hovedstykke av den urapostoliske overlevering. Verbene παραλαμβάνειν παραδιδόναι viser at det dreier seg om et innhold som apostelen har mottatt og gir videre uten å legge noe til for egen regning. Formuleringen ἀπὸ τοῦ κυρίου peker ikke hen på en umiddelbar åpenbaring fra Herren, slik som den katolske og også den gammellutherske (ortodokse) eksegese gjennomgående har forstått det, og — på andre premisser — også Lietzmann har tatt det (Messe und Abendmahl, s. 255, bemerkningen mot G. Kittel, anm. 1, er ikke fellende for vår oppfatning). Paulus bruker her ikke preposisjonen παρά, men ἀπο (Moe, Ap. Paulus' forkynnelse og lære, 309; se hos J. Jeremias, Abendmahlsworte, s. 72). Under henvisning til det rabbinske tradisjonsprinsipp og med støtte hos Otto, G. Kittel, Dibelius, Schlatter, viser Jeremias at ordene vil si at tradisjonskjeden går tilbake til Jesu egne ord uten avbrytelse. Se den nærmere drøftelse av preposisjonene hos Bachmann, 1 Kor, 367, anm. Feine mener at Paulus har kunnet overta disse ord fra de primære vitner allerede året etter Jesu død. (Theol. d. NTs,[6] 121.) Det er mulig; vi vil dog ikke urgere mer enn det Paulus selv understreker: Det dreier seg om en urapostolisk overlevering fra Herrens egen munn og hånd.[2])

Tekstene i den firedobbelte overlevering Markus—Matteus og Paulus—Lukas viser imidlertid at den urapostoliske tradisjon er blitt gjenstand for variasjoner i gjengivelsen. Markus—Matteus står meget nær hverandre, og likeså Paulus—Lukas. Med Dibelius, Jeremias og flere må en anta at begge disse former av overleveringen går tilbake på en felles aramaisk urform. (Dibelius, Formgeschichte[2], 207; Jeremias l. c. 71 ff.) Jeremias mener også å kunne godtgjøre at Markus-tradisjonen både i språklig og saklig henseende gir oss tradisjonen i en mer opprinnelig skikkelse enn Paulus (l. c. 74). Han trekker til sist den slutning at Markus-tradisjonen «völlig authentische Kunde bietet», mens Paulus-tradisjonen både i saklig og språklig henseende skal betegne en omformning og utformning. Det siste torde imidlertid dypest sett henge sammen med at Jeremias har en annen oppfatning av selve innstiftelsesordenes opprinnelige mening enn Paulus (tross påberopelsen av de beaktelsesverdige «inhaltliche Indizien» og semittismene hos Markus). Det er neppe noen av de fire enkelte nattverdtekster der som helhet betraktet representerer den formelt nøyaktige gjengivelse av ordlyden

2) Etter Schlatter, Luk 421, Otto, Reich Gottes, 277, og Jeremias, 74 m. fl. gjengir P. den i Antiochia brukte form av nattverdordene, overtatt ca. 40 e. Kr. (Act. 11, 26).

ved nattverden. (Indre grunner taler for at også enkelte av de momenter som Paulus—Lukas-tradisjonen inneholder utover Markus —Matteus, er opprinnelige.) Men alle tekstene har et slikt mål av felles innhold, at det ikke med rette kan være tvil om karakteren av det måltid det tales om. Selve innstiftelsesordene og de pregnante religiøse grunntanker som er knyttet til handlingen hos Markus (sml. interpretamentet til vinen), går igjen hos de øvrige på en slik måte at en må si: «Den helhetsanskuelse de uttaler, er . . . den samme» (Brun, Jesu ev. 490, 593 ff.; Sasse, Vom Sakrament des Altars, 1941, 38). Og dermed er vi kommet fram til det som var målet for disse siste utføringer: De forskjellige nattverdberetninger står i et slikt forhold til Jesu egen innstiftelse at det er berettiget å tolke enkelthetene i lys av Jesu egen bevissthet om seg selv som Herrens tjener, som skulle gi sitt liv som λύτρον ἀντὶ πολλῶν. (Mt 20, 28; Mk 10, 45), og formidle den nye pakt med dens frelsesgoder. Også der hvor vi må anta at formen ikke er den opprinnelige, må variasjonene tolkes i lys av den grunnforståelse av nattverden som er felles for alle beretningene og som vi — med mange og gode fortolkere i nutiden — hevder har sin kilde i Jesu egne ord. Vi er henvist til å tolke ordene i lys av den innerste og dypeste sammenheng: Sammenhengen med den guddommelige åpenbaring ved Jesus Kristus og ved hans Ånd hos dem som har formidlet innholdet til oss.[3]

Den perikope vi skal tolke, faller både fra saklig og tradisjonskritisk synspunkt i to deler. 1) v. 14—18, hvor Lukas forteller om påskemåltidet. 2) v. 19—20, hvor den foreliggende tekst beretter om innstiftelsen av nattverden.

Den første delen har ingen parallell hos de øvrige synoptikere. Den utfyller et savn som vi føler når vi leser disse, idet Markus og Matteus begge forteller om *forberedelsen* til påskemåltidet, mens beretningen om samværet ved bordet ikke lar det tre fram som et påskemåltid (Dibelius, 211). Da Lukas har kjent overleveringen hos Markus, tør vi slutte at han har hatt en egen kilde for dette avsnitts vedkommende. (Med Bultmann, mot Dibelius og Hauch, 262. Også Jeremias, 62 — jfr. s. 40 —, og Behm, Th. W. III, 731[17], antar gammel, selvstendig tradisjon; Goppelt, Typos, 132, likeså.) Etter det forsett om historisk «akribi» og nedskrivning «i rekkefølge» som han uttaler i forordet (1, 3), har Lukas funnet å måtte gi dette stoff plass her. Det lar seg i hele sluttavsnittet

3) Sml. Sv. teol. Kv. 1943, s. 189, 192 hvor prof. A. Friedrichsen har gitt interessante og lovende synspunkter for tolkningen av evangelie-tradisjonen.

(kap. 22—24) ikke påvise ett eneste tilfelle hvor Lukas er blitt utro mot dette forsettet, sier Zahn (Luk. 678).[4])

Den andre delen av vår perikope, v. 19—20, byr på et tekstkritisk problem som er blitt betegnet som et av de vanskeligste innenfor den nytestamentlige tekstoverlevering (Brun, L.ev. 519). Det er spørsmål om Lukas har skrevet v. 19b—20, det tekstavsnitt som i Nestle er innklamret med hakeparentes. Det mangler nemlig i codex D, noen representanter for den gammellatinske oversettelse, itala, nemlig a ff^2 og l. Likeså i italahåndskriftene b og e, som tillike gjengir v. 19a *mellom* v. 16 og 17. Som vitnesbyrd om denne kortere lesemåte blir gjerne anført også to representanter for den gammelsyriske oversettelse (prae-peschitta) nemlig syrus sinaiticus og syrus curetonianus.

Men for den førstes vedkommende skjer det med urette. Syrus sinaiticus mangler riktignok vårt v. 20. Den stiller v. 19 foran v. 17, liksom itala b og e. Men til slutten av v. 19 knytter den ordene μετὰ τὸ δειπνῆσαι og til slutten av v. 17 ordene τοῦτο μου τὸ αἷμα ἡ καινὴ διαθέκη. Disse tilleggene stammer åpenbart fra v. 20. Derfor blir syr.sin. i virkeligheten et vitne for den lengre teksten. Syrus curetonianus fra 5. århundre har derimot ikke noen levning av v. 20. Den stiller bare hele v. 19 foran v. 17 slik som itala-håndskriftene b og e. Men syrus sinaiticus er eldre enn curetonianus. Teksten hos den siste kan forståes som en forenkling og polering av teksten hos den første.

De nevnte itala-håndskrifter kan — synes det meg — heller ikke tillegges den vekt som mange gir dem. Visstnok er den gammellatinske oversettelse ca. 200 år eldre enn de mest berømte greske uncialer, men de nevnte håndskrifter stammer fra tiden mellom 5. og 8. århundre, for et pars vedkommende (a og e) *muligens* fra det 4. århundre. Og den måten hvorpå den gammellatinske oversettelse er blitt *til*, gjør at vi ikke kan tiltro dem samme nøyaktighet som de aleksandrinske codices.[5])

Den kortere, såkalte vestlige tekst, hvis viktigste vitne er codex D, blir imidlertid hevdet med iver av en så omhyggelig og grundig tekstkritiker og ekseget som Th. Zahn, dertil av nesten alle engelske

4) Dibelius, 211, mener derimot at Lukas har komponert denne beretning om påskemåltidet på grunnlag av en lidelsesprofeti, v. 15, og en fordelingsbefaling, v. 17, og dertil føyd en tilsvarende variasjon av det esjatologiske utsagn Mk 14, 25. — Lukas kan dog neppe oppfattes som en slik «på sådan historisering betenkt» forfatter. Han har visselig redigert stoffet, men etter ledetråden i en overlevering.

5) «Wie der Sprachkarakter beweist, soll das neue latenische Buch nur das feststellen, was bis dahin der Vorleser im Gemeindegottesdienst hinter den griechischen Worten, für den des Griechischen unkundigen Gemeindeteil latenisch gesprochen hat» RGG I 1041. Selvsagt betydelig verd i sin alm., cfr. targumene til G. T.

eksegeter og et meget stort antall av de tyske. (Et lite utvalg på ca. 40 navn finner man hos Jeremias, 44, de fleste der tyske). L. Brun finner avgjørelsen så tvilsom at fortolkningen må ta hensyn til begge muligheter (L.ev. 519). Mens Frøvig i sin Matteuskommentar går inn for den lengre tekst i Lukas-parallellen.

Den lengre teksten er imidlertid bevitnet av de eldste greske håndskrifter, ℵ. A, B, C, som man vanligvis tilkjenner forrangen framfor D, som stammer fra 5. århundre. (Den er overhodet bevitnet av alle uncialer på D nær.) Dertil kommer at tect. receptus er bevitnet allerede av Justin Martyr, jfr. Burkitt, J. Th. S. Vol. XXVIII, 181. Likheten med Lukas-teksten pluss det faktum at det er apostlenes apomnemonevmata han holder seg til, viser at det er Lukas og ikke Paulus han bygger på i Apol. I, 66, 3. Likeså av Marcion (Harnach, Marc. 215) og Tatian! (Arnold, Urspr. 1937, s. 31 ff.) Hvis man ikke deler Zahns generelle forkjærlighet for D — og det gjør de færreste (jfr. Nestles vurdering i Einführ. e. d. gr. N. T.[c] 235 ff. og V. Sodens i Die Schr. d. N.T.s: D «keine selbständige Stimme». Kilden til de mer betydelige avvikelser i D er Tatians Diatessaron, samme kilde etter H. J. Vogels *påvirket* Syr^{cur} og Syr^{sin}, og Tatian inneholder v. 20! Altså sekundære motiver virksomme) — synes det meg at den lengre teksten står betydelig sterkere, teksthistorisk sett (jfr. derimot Bruns dom om de rent tekstkritiske grunner, 495).

Til denne sterke teksthistoriske bevitnelse kommer en rekke indre grunner.

For det første kan en peke på den formale komposisjon som taler vakkert for receptus. Den gir det skjønneste samsvar mellom det sikkert opprinnelige pascha-avsnittet v. 14—18, med de to handlinger og de to ord av Jesus, v. 14 ff og v. 17 f., og nattverdavsnittet med likeledes to handlinger og to Jesus-ord. Dernest viser formuleringen av v. *19a* en slik likhet med Markus og også med Paulus (jfr. Schlatter, Luk 421, o. a.) at Lukas sikkert må ha kjent den første og sannsynligvis også den andre, eller i alle fall vesentlig samme overleveringsform som den i 1 Kor 11.

Det står da fast at Lukas har kjent den urapostoliske tradisjon om innstiftelsen, og også gjengitt første halvdel av den, til og med ordet om brødet som Herrens legeme.[6]) Kan vi da anta at han har brutt vekk den siste akten i innstiftelsen?

Talsmennene for den korte teksten (jfr. t. eks. Zahn, Luk. t. st.

6) Når Bultmann, Schmidt og for en tid også Lietzmann frakjente Lukas også v. 19a, beror det ikke på en saklig fundert tekst- og tradisjonskritikk — teksthistorien gir absolutt intet grunnlag! —, men på et «sic volo, sic jubeo, sitt pro ratione voluntas!»

og Jeremias, 44 ff.) hevder at den abrupte slutning på nattverdberetningen med 19 b har sin grunn i dette at Lukas nok ville *antyde* nattverden, men ikke helt avdekke den. Det foreligger Arkandisiplin.[7]) Man ville ikke prisgi menighetens helligste eie til hedningenes stygge misforståelser og skumlerier. Zahn minner om at Lukas skrev for Theofilus, som ennå ikke var opptatt i menigheten.

Det foreligger mange vitnesbyrd om at man i oldkirken utviste varsomhet med omtalen av nattverden for utenforstående. Men det er tvilsomt og neppe sannsynlig at det forelå noen arkandisiplin innenfor den kristne kirke på et så *tidlig* tidspunkt. Lohmeyer betegner det da også som en forlegenhetsforklaring (Th. R. 1937, 181). Ikke engang Justin, som skrev for hedninger, undertrykte ordet om vinen og Jesu blod, skulle da Lukas ha gjort det overfor Theofilus, som åpenbart har vært meget velvillig innstilt, og ikke var uten kjennskap til evangelietradisjonen? Det er såre lite sannsynlig.

På den annen side er den kortere tekst meget vel forklarlig. Det er som Dibelius påpeker i sin Formgeschichte des Evangeliums, 212: Når en sammenlikner *alle* de korrekturer som kommer til syne i teksthistorien i det hele, med den vanlige tekst, viser det seg en tydelig tendens til å forminske antallet av de fire aktene som fortelles i v. 14—20, til to eller tre akter; det har særlig vært omtalen av de to begere istedenfor det ene nattverdbeger som har fristet til omstilling og forkortning. (Mot D-teksten og de gammellatinske fellers originalitet går også Bate, J. Th. S. XXVIII, 366.) D-teksten og omstillingene og utjevningene i de gammelsyriske håndskrifter er forståelig i lys av denne tendens.

Det er også mulig at et annet motiv kan ha virket *med* i visse kretser i denne *seinere tid,* det motiv som vi avviste for Lukas' vedkommende: trangen til å tilsløre mysteriet, og til å unngå det anstøt som ordene om nytelsen av Jesu blod kunne volde jøder og hedninger.[8])

Både den sterke ytre bevitnelse og de indre grunner — som også L. Brun finner taler snarest for textus receptus (L.ev. 495) — gjør at vi må anse denne for opprinnelig.

Denne avgjørelse har betydning for forståelsen av hele perikopen. Var den korte teksten opprinnelig, ville meningstyngden i vår peri-

7) Se Jeremias, 45, med anm. 9; 57.

8) De *stilistiske* argumenter for D-tekstene og den tilsynelatende spenning mellom μετὰ τὸ δειπνῆσαι v. 20 og v. 21, jfr. Zahn, og særlig Jeremias, 43 f. faller delvis bort ved en rett forståelse av apposisjonen v. 20, delvis har de liten vekt. Den beste drøftelse av hele problemkomplekset gir katolikken Arnold, 31 ff. (Den katolske eksegese står dogmatisk fritt i slike spørsmål.)

kope bli forskjøvet til det fortrolige, kjærlighetsfylte *vennesamfunn* mellom Jesus og disiplene, slik som det kom til uttrykk i bordfellesskapet v. 15—18. Men når Lukas har skrevet den fullstendige teksten, blir det som Jesus *gir* i nattverdakten, både høydepunktet og det dype meningssentrum i det hele. Perikopen må da fra begynnelsen av tolkes i lys av denne sammenheng.

Med et blikk på den nærmeste sammenhengen, vil vi da ta fatt på fortolkningen av vår perikope.

Etter å ha innledet lidelseshistorien med det mørke preludium om motstanderne og forræderen, 22, 1—6, og fortalt om hvordan Jesus lot Peter og Johannes ordne til påskemåltidet, v. 7—13, går Lukas over til å fortelle om det siste samvær mellom Jesus og hans disipler, v. 14—38. Med denne innfatning og med den oppbygging av vår perikope som vi før har skissert — to handlinger og to Jesus-ord i hver av de to hoveddeler — har Lukas skapt en perikope hvor de frelseshistoriske linjene både til dødslidelsen og til forklarelsen konsentrerer på en forunderlig profetisk vis.

V. 14 har karakteren av en innledning, vel ikke bare til vår perikope, men til hele beretningen om samværet ved bordet like til v. 38. Hele vendingen — «kaì hóte ktl. . . .» — har en høytidelig klang. Vi står ved terskelen til det samvær som omfatter Jesus-minnenes og den kultisk-sakramentale sfæres sanctum sanctorum. Det hele er innstemt i bevisstheten om den guddommelige plan som virkeliggjøres også her ved inngangen til lidelseshistorien. «Timen» som Lukas nevner, er tiden for påskemåltidet. Markus angir den nærmere med vendingen «da det var blitt kvelden» — Mk 14, 17; Mt 26, 20. I samsvar med forskriften Ex. 12, 8 ble påskemåltidet spist etter mørkets frambrudd. Selve ordleggingen etter tidsbestemmelsen lar forskjellen mellom hovedpersonen og ledsagerne tre fram: Det er Herren som er subjekt i *'anépesen*. Herren legger seg ned for å ete og apostlene gjør som han. Både tidspunktet for måltidet og det trekk at man *ligger* til bords, henger sammen med at det var et virkelig påskemåltid man gikk til. Tross den vanskelighet som den kalendariske forskjell hos Johannes frambyr, burde det — etter den enstemmige synoptiske tradisjon — aldri ha vært dratt i tvil.[9]) Etter v. 12 er rammen for måltidet en stor sal i 2. stokkverk, etter den sannsynligste tolkning av det der tilføyde adjektiv ἐστρωμένον utstyrt med tepper, spesielt på benkene. (Jfr. Brun, Hauck og flere.)

I samsvar med stundens profetiske perspektiv og dype betydning

9) Se den utførlige drøftelse av spørsmålet hos Jeremias, s. 5—39, og (med henvisning til nyere lit.) Arnold, s. 57—83. Så også Goppelt, Typos, 132, og *Behm*, Th. W. III, 731. Den jødiske bakgrunn gir Dalman, 98 ff.

for disiplene, kaller Lukas dem her, liksom i 6 ,13; 9, 10; 17, 5, med navnet ἀπόστολοι (også 24, 10). De skulle siden sendes ut som representanter for Herren, med fullmakt og oppdrag fra ham. (Jfr. Frøvig, Mt 330. Brun, Jesu ev. 186.) Den svakt bevitnede tilføyelse av δώδεκα skyldes sikkerlig bare assimilasjon med de øvrige synoptikere (Mk 14, 17; Mt 26, 20, τῶν δώδεκα).[10])

V. 15. Uten å angi tidspunktet under måltidet — bare med det løst tilknyttende καὶ — bringer så Lukas det første ordet han gjengir fra samtalen ved bordet. Etter innholdet og stemningen er det rimelig at Jesus har uttalt dette like etter at samværet ved bordet begynte.[11])

Utsagnet begynner med at Jesus innvier apostlene i den personlige innstilling hvormed han har sett fram til dette måltid. Den språklige vendingen ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα er visstnok ikke uten *tilknytning* i analoge talemåter i klassisk gresk (t. eks. φύγῃ φεῦγειν flykte hurtig), men er her å forstå som en etterlikning av den hebraiske uttrykksmåten med forsterkning av verbalbegrepet derved at inf. abs. stilles foran verbet, en etterlikning som vi møter i LXX og i NT. (Gen. 31, 30; Acta 4, 17 og andre steder. Jfr. Blass § 198, 6; Dalman, 116; Schlatter, Luk 429.)

Etter betydningen av verbet ἐπιθυμεῖν — begjære, ønske, hike, lengte etter, kunne en nok med Walter Bauer[3] gjengi det forsterkede uttrykk ἐπιθυμίᾳ ἐπιθυμεῖν med «lebhaft begehren» eller med «inderlig ønske» slik som L. Brun. Men ingen av delene ligger helt i trå med den psykologiske sammenheng. Ved uttrykkene begjære, ønske er det følelsen av en mangel som preger forholdet, men etter sammenhengen her må det være så at Jesu sinn og tanke har vært affektivt rettet mot det forestilte mål: den siste gangs feiring av minnet om Guds store frelseshandling i historien. Og denne sjelelige innstilling kaller vi *lengsel*. At Lukas skriver aorist, beviser ikke «die Einmahligkeit des Wunsches» som Lohmeyer mener (Th. R. 1937, 194). Formen er å forstå som komplexiv aorist (Blass § 318, 1). Vi må da ta Jesu ord som et uttrykk for hans dype hiken gjennom en lengre tid. «Jeg har inderlig lengtet etter» sier han. Og målet for hans lengsel blir angitt med ordene τό πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν. Ved πάσχα den greske gjengivelse av det hebraiske פֶּסַח via aram. פַּסְחָא kan på vårt sted bare to betydninger komme i

10) Ingen av evangelistene antyder at andre var nærværende, ikke engang en tjener til å blande vinen, så tilføyelsen er for så vidt saklig riktig nok.

11) Marcion strøk v. 16, trolig også v. 17 f. Harnack, 214 f. V. 15 blir da bare en innledning til brød- og vinakten. Men Marcion er ledet av den før omtalte reduksjonstendens.

betraktning.[12]) Walter Bauer hevder i sitt Lexicon — med henvisning til vårt sted — og Frøvig i sin Matteus-kommentar (26, 17) hevder at *pascha* som objekt for *fagein* betyr påskelam, en betydning som også det tilgrunnliggende hebraiske ord kan ha, Ex. 12, 21; Dt. 16, 2 og flere steder, og som *pascha* også har i vårt kapitel v. 7, hvor det er tale om slakting. Men allerede i v. 8 og v. 13 ligger det nærmere å ta ordet i den utvidede betydning påskemåltid, sml. verbet ἑτοιμάζειν, liksom uttrykket ποιεῖν πάσχα betyr å holde påskemåltid, feire påske. Ex. 12, 48. Sammenhengen med tidsbisetningen i v. 16, som taler om en fullendelse av *pascha* når Guds kongevelde kommer, nøder oss til å ta ordet i utvidet betydning om det festlige påskemåltid, feiringen av den glade forløsningsfest.[13])

Med det påpekende pronomen τοῦτο framhever Jesus nettopp dette års påskemåltid som gjenstanden for sin dype lengsel. Noen tolkere søker forklaringen på denne innstilling spesielt i komplementet: πρὸ τοῦ με παθεῖν Jesus har gått i spenning og uvisshet: Skulle han få oppleve å holde påske med sine disipler før han ble tatt til fange? Det var allerede gått ut ordre om at han skulle gripes. Og Jesus visste at han skulle dø under denne høytiden (Joh 11, 57). Denne oppfatning er visstnok ikke i og for seg uforenlig med synoptikernes Jesus-bilde. Men den synes ikke å svare til den sterke visshet som Jesus legger for dagen helt fra han begynte vandringen opp mot Jerusalem: hans vei betegnet fullbyrdelsen av et guddommelig råd, slik at avslutningen ikke kunne komme før han fikk fullbyrdet det han hadde å fullbyrde, og skjenket det han hadde å gi. Og sammenhengen med det følgende tilsier oss å tyde utsagnet i v. 15 i forbindelse med den frelseshistoriske bakgrunn og i lys av det esjatologiske utblikk som Jesus gir i v. 16. Det begrunnende moment som γὰρ i v. 16 innfører, ligger ikke bare i forsikringen om at han ikke skal ete påskemåltid mer med disiplene før han dør, men i hele utsagnet i v. 16: «For jeg sier dere, jeg skal ikke ete det mer, før det blir fullkommet i Guds kongedømme.» Vi legger merke til at Jesus fremdeles er subjekt for de aktive verbene — liksom i v. 14. Det dreier seg om Jesu relasjon til minnemåltidet for den grunnleggende gammeltestamentlige forløsningsakten og til det store motbildet til dette festmåltidet i den nye æon. Jesus har med lengsel sett fram

12) Til den opprinnelige og seinere jødiske bruk av ordet sml. Zahn, Mt 691 anm.

13) Det måtte da være om Jesus hadde tenkt på seg selv som det fullendte påskeoffer, sml. 1 Kor 5, 7, i så fall måtte μὴ φάγω stå om en *definitiv* slutt på Jesu delaktighet i «*to pascha*». Men dette er neppe tekstens mening. Tanken går til et esjatologisk motbilde hvor Jesus på ny tar aktivt del.

til dette påskemåltidet som det siste før den nye grunnleggende forløsningsakten, og gledet seg over å kunne nyte det sammen med sine disipler, som et forbud om forløsningsfesten i Guds kongedømme. (Sml. Luk 12, 49.) Det sentrale i påskefesten var jo erindringen om Guds frelseshistoriske handling og lovprisningen av Gud. Mest av alle har *Jesu* sinn hatt denne orientering mot Guds kongevelde, og sett påskemåltidet med den etterfølgende bortgang i lyset av det. Men teksten tillater oss ikke å overse den plass som *fellesskapet* med hans disipler hadde, «ete påskemåltidet sammen med dere», sier han. Samfunnet med dem, fellesskapet med dem er med i hans hjertes lengsel. Og det er sikkert saklig riktig nok, når Matteus i det esjatologiske ordet som han bringer etter vinen, har med et «*meth hymōn*» i forbindelse med nytelsen av den nye vin i Guds rike. Det er jo som frelsesformidler han er kommet.

Enkelte eksegeter betoner avskjedsstemningen og dødsstemningen i disse vers nokså sterkt, etter min mening vel sterkt (bl. a. Brun). Og visst er det at disse toner klinger med. παθεῖν peker hen på dødslidelsen. (Jfr. 9, 22. 44; 17, 25; 18, 31 f. Sml. 24, 26. 46.) Og bruken av den mest bestemte form som en benektelse av et framtidig utsagn kan ha (Blass § 365) οὐκέτι οὐ μή med aorist konjunktiv φάρω, lar ingen tvil tilbake om at atskillelsen forestår. Men likevel er det *gleden* over det å få feire den nærværende påskefesten sammen med disiplene, og forhåndsgleden overfor den esjatologiske forløsningsfesten som har overvekten i Jesu ord, den går igjen både i v. 16 og v. 18.

Tidsbisetningen i v. 16 gjør det klart at den bestemte nektelse av Jesu deltagelse i et påskemåltid har sin begrensning: Den gjelder bare inntil den termin som blir innført med ἕως ὅτου (ἕως er her prep. ὅτου stivnet rel.pron. Blass § 64, 3, sml. § 381).

Subjektet for det pass. aor. konj. πληρωθῇ er påskemåltidet. Lesemåten i D: καινον βρωθη er sannsynligvis bare en gjenklang av Mk 14, 25. Verbet πληροῦν, fylle, blir flere ganger i NT brukt om det å bringe noe ufullkomment til fullkommenhet (Fil 2, 2; 2 Tess 1, 11; 2 Kor 10, 6; Kol 4, 12 og fl. st.). Tanken på vårt sted ville da være at den gamle pakts måltid ennå bare var ufullkomment, men i den kommende verden skal det løftes opp i et nytt og høyere plan og få sin fullkomne kvalitet. Sml. parallellen i v. 18, hvor det er tale om det kommende herlighetsrike, der alt blir nytt, slik som adjektivet καινὸν i det tilsvarende ord hos Markus og Matteus antyder (Mk 14, 25; Mt 26, 29).

Men denne tanken ligger nær opp til den hyppige bruk av πληροῦν

når det gjelder oppfyllelsen av den gammeltestamentlige profeti (Mt 1, 22; Mk 14, 49; Lk 1, 20; 4, 21 og mangfoldige andre steder). Man forestiller seg ikke forholdet mellom profeti og oppfyllelse som en kongruens i formal og innholdsmessig henseende, slik som vi er tilbøyelige til, men som en utfoldelse og virkeliggjørelse av den guddommelige rådslutning. Den gammeltestamentlige verbal- og real-profeti pekte fram imot denne fulle realisering, og framstilte den ofte også, i en ennå ufullkommen skikkelse, i form av en typus verbalis eller en typus realis.[14] Under sammenlikning med den antakelige aramaiske ekvivalent (mitkajjam) kommer også Dalman til det resultat at påskemåltidet her er betraktet som en profeti som måtte bli oppfylt (Dalman 119).

Jesus har da betraktet påskemåltidet som en typus realis som varslet om noe tilsvarende høyere i den virkelighet han nå snart skulle gå inn i. Denne salige virkelighet har Jesus flere steder framstilt under bilde av et måltid (Lk 13, 29; 14, 15 ff. og paralleller). Som motbilde til den gammeltestamentlige *pascha*, får dette salige samvær karakteren av forløsningsfest. (Til forløsningstanken sml. Lk 21, 28.) Stedet eller rammen er βασιλεία τοῦ θεοῦ. Det er den gammeltestamentlige tanken om מַלְכוּת יהוה som ligger til grunn. Da det her er forestilt som et område, har vi den konkrete betydning av ordet, kongedømme i betydning av det rike hvor Gud hersker som konge. Men slutningen av v. 18, som taler om at Guds kongedømme kommer, viser hvor lett forestillingen glir over i den abstrakte betydning, så ordet betegner den tilstand at Gud utøver sitt kongelige regimente. (Sml. Mt 5, 20; 7, 21 osv. Jesus har sannsynligvis også her brukt genitiven τῶν οὐρανῶν. Sml. Dalman 118.) V. 18 b viser tillike tydelig at det dreier seg om det *fullendte* gudsrike, herlighetsriket. Det er det rike som kommer når forløsningsverket her nede er fullført. Saklig sett er den kommende forløsningsfest i Guds rike identisk med det livsinnhold som dette rike i seg selv innebærer.

I v. 17 f. går Lukas over til å fortelle om en ny handling og et nytt ord av Jesus. En sammenlikning med det jødiske påskeritual viser at det hele finner sted i rammen av påskemåltidet. ποτήριον er det første av de fire begere som hørte med til feiringen av dette måltid.[15]) Bruken av verbet δέχεσθαι, ta imot, sml. derimot λαβὼν ved brødet — har sin grunn i den skikk at en av de tilstedeværende

14) Den opprinnelig tilgrunnliggende forestilling ved verbet, forestillingen om et tomt kar som fylles med et bestemt innhold, må ikke presses, da denne opprinnelige forestilling vel er trådt noe i bakgrunnen.

15) Billerbeck IV, 74 ff.; Dalman 139 f. Om forholdet mellom enkeltbegrene og kalken som sendtes rundt, se Billerbeck IV 58, Dalman, og Frøvig Mt.

blandet begeret — det skulle bestå av én fjerdedel vin og tre fjerdedeler vann — hvorpå vedkommende rakte begeret til husfaren. Han tok da imot det, sa fram lovprisningen over det, drakk selv først og lot det så gå rundt til deltakerne i måltidet. — Her hører vi da at Jesus tok imot begeret som ble rakt ham, og framsa lovprisningen. Det er sannsynlig at aor. ptc. εὐχαριστήσας refererer seg til den tradisjonelle lovprisningen som lød slik: Priset være du, Herre, vår Gud, verdens konge, som har skapt vintreets frukt» — uttrykket «vintreets frukt» klinger nemlig igjen i det ord Jesus lot følge på sin takkebønn: Ta dette og del det mellom dere! For jeg sier dere: Jeg skal fra nå av *ikke* mer drikke av vintreets frukt, før Guds kongevelde kommer.»

Etter de fleste fortolkeres mening er ἀπὸ τοῦ νῦν inklusivt ment: Jesus vil ikke selv drikke av begeret. — Det skal ha sin grunn i den dødsstemning som dette og det foregående ord skal ånde (Brun, L.ev. 522). Denne oppfatning kan synes nødvendig for å forklare at Jesus retter den uttrykkelige oppfordring til disiplene i v. 17 b, og den kan synes nødvendig for å forstå den begrunnende funksjon som v. 18 har i høve til v. 17 b. Etter tradisjonen gav husfaren de andre tegnet til at de kunne drikke, ved selv å drikke først, så en uttrykkelig oppfordring var overflødig, dersom ikke Jesus hadde forholdt seg på en usedvanlig måte.

Men denne forståelse står i strid med selve poenget og grunntanken i dette avsnittet. Det vesentlige ved måltidet og også ved de begere som hørte til, var nettopp den samfunnsskapende felles delaktighet i det. Og Jesu ord fra v. 15 av ånder ikke så meget av dødsstemning som av glede over å kunne være ett med sine disipler i denne siste gangs feiring av minnefesten for Guds forløsningshandling; og blikket søker to ganger *over* lidelsens svelg fram til fullendelsen. Da dette var det *første* beger, hvortil husfarens velsignelse over vinen og hele samværet var knyttet, ville det ha betydd et følelig brudd på fellesskapet dersom Jesus hadde ment: Det høver nå ikke for meg å drikke vin, for jeg skal snart dø, men drikk dere! Det var jo nettopp Jesu glede å kunne få være ett med sine disipler ved denne anledning. Da det var selvforståelig at husfaren selv drakk først, er dette latt uomtalt (Odland, Lk). Det at begeret etter skikken skulle gå rundt, utelukker ikke at Jesus bød den fram til sidemannen med en høytidelig oppfordring. Ordene har en høytidelig klang (Weiss). Som i v. 16 ligger det begrunnende tankeinnhold ikke bare i nektelsen οὐ μὴ πίω, men i *hele* utsagnet i v. 18. Meningen er den: Disiplene skal ta det beger som Jesus har innvidd og drukket av, og dele det *med hverandre* som et uttrykk

for det bordfellesskap og en forsmak på den glede som hører den kommende verden til. Først ved denne forståelse kommer γὰρ til å begrunne det som virkelig står i den foregående oppfordring, vekten ligger der på fellesskapet, *eis heavtous*, ikke på en uuttalt motsetning til Jesu eget forhold.

Og først ved denne forståelse blir det fullt samsvar mellom forløsningsfesten som Jesus feirer her, og den han ser fram til i herlighetsriket. Samsvaret mellom typus og antitypus krever at Jesus har drukket av dette beger — ἀπὸ τοῦ νῦν er altså eksklusivt å forstå: *Heretter* skal han ikke drikke mer av vintreets frukt «før Guds kongevelde kommer». Nyansen i det sist anførte uttrykk har vi allerede omtalt i tilknytning til 16 b. Når Guds kongevelde kommer, da skal Jesus og hans disipler atter sammen nyte av vintreets frukt. (Hva som her er sak og bilde kan bare troen ane, i framføling etter Bibelens ord om den forklarte naturs plass i det fullendte gudsrike.) Det peker hen på den glade feststemning som skal besjele alle i det fullendte gudsrike.

Ved v. 19 f. går Lukas over til å berette om høydepunktet ved dette bordfellesskap mellom Jesus og disiplene, et høydepunkt som tillike betegner noe fullstendig nytt i forhold til påskemåltidet. Jesus innstifter selv et måltid. Det skal på en særskilt måte tjene til å formidle samfunnet mellom ham og disiplene i ventetiden mellom dette siste felles påskemåltid og den evige forløsningsfesten.

Ordlyden hos Lukas viser i v. 19a berøring med ordlyden hos Markus, men også forskjeller som viser at han former innledningen til innstiftelsesordene selvstendig eller i samklang med sin kilde. (εὐχαριστήσας istedenfor εὐλογεῖν, λέγων istedenfor εἶπεν ÷ λάβετε.)

Fra v. 19 b av faller framstillingen i alt vesentlig sammen med overleveringen hos Paulus.

Etter gangen i det jødiske ritual må Lukas med εὐχαριστήσας sikte til lovprisningen over det usyrede brød som gikk forut for selve hovedmåltidet, etter at forspisen var nytt og den første del av påskeliturgien med husfarens påskehaggada var framført, og den første del av lovsangen hadde lydt. (*'Artos* kan brukes både om syret og usyret brød.)

Denne sammenheng med måltidet gjenspeiler seg også i innledningsordene hos Markus og Matteus, «mens de spiste». Markus og Matteus bruker verbet «*evlogein*» om lovprisningen ved brødet, mens de ved vinen bruker «*evcharistein*». — Strengt tatt svarer denne vekslingen nøyere til det jødiske påskeritualet, der husfaren uttaler en *lovprisning* ved det usyrede brød før måltidet, og så en *takksigelse* ved det tredje beger *etter* måltidet. (Sml. Dalman, 122 ff.;

jfr. forskjellen mellom evlogia (ved agapen) og evcharistia (ved nattverdbrødet) hos Hippolyt; Arnold, 78.) Men de to verbene kan brukes om hverandre i nytestamentlig gresk.

Den tradisjonelle lovprisning ved brødet lød etter Mischna: «Priset være du, Herre vår Gud, verdens konge, som har helliget oss ved dine bud, og befalt oss å spise påskelammet.» Til lovprisningens *betydning*, se Dalman, 123 nederst. Under lovprisningen holdt den som utførte akten, brødet i hånden, derfor heter det i vår tekst: καὶ λαβῶν ἄρτον εὐχαριστήσας.

Det har vært noe eget ved Jesu lovprisning ved brødsbrytelsen. Emmausvandrerne *kjente* ham da han brøt brødet.

Det ligger ikke noen symbolsk betydning i selve brødsbrytelsen, som bare var den naturlige forutsetning for at alle kunne få sitt stykke. (Jfr. også argumentasjonen hos Behm, Th. W. III, 735, anm. 62.) Men deri at alle får sin del av det ene brød, kommer *fellesskapet* sterkt til uttrykk. (Sml. 1 Kor 10, 16. Takkebønnen i Didache.) Det kortfattede uttrykk for utdelingen av brødet, ἔδοκεν αὐτοῖς er å forstå slik: Stykkene ble sendt rundt til hver enkelt deltaker slik at brødsbrytelsen først hørte opp når den siste hadde fått sin del. Etter Markus har Jesus uttalt oppfordringen «*lábete*» — hos Matteus utvidet til «*lábete, fágete!*». Her hvor intet taler *for*, men alt *mot* den antagelse at Jesus selv har nytt av brødet, kan denne oppfordring ha trådt istedenfor det stilltiende tegn som lå i at hovedpersonen selv spiste sitt stykke. Ut fra menighetens nattverdpraksis, som gjorde det selvforståelig at Jesus her utelukkende handler som den givende part, har Lukas kunnet utelate oppfordringen. Han fører inn det ord hvormed Jesus uttalte gavens innhold, med pres. prtc. *légōn* (i stil med det hebr. לֵאמֹר), i umiddelbar tilknytning til utdelingen — ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων (Ikke bare etter utsagnsord, men også etter verb som betegner en handling som blir forbundet med en tiltale, blir pres. part. av *légein* ofte brukt til innføring av direkte tale. Mt 1, 20; 2, 13; 8, 2; Lk 1, 66, 5 ,8; 8, 38 og flere steder.)

Det ord hvormed Jesus ledsaget utdelingen av brødet, har en fyldigere form her enn hos de øvrige synoptikere. Men det konstitutive nattverdordet τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου er likt i alle fire nytestamentlige gjengivelser, Paulus har bare den nyanse at han stiller eiendomspronomenet foran *'estin*. τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα. Lukas har en nærmere bestemmelse til τὸ σῶμα: «det som blir gitt for dere!» — og dertil en befaling: «Gjør dette til minne om meg!» Begge deler mangler hos Markus og Matteus, men stemmer ordrett med Paulus, på den untagelse nær at Paulus ikke har partisippet «gitt», men bare «det som er for dere!».

Etter Schlatters mening foreligger det en eller annen litterær sammenheng mellom Paulus og Lukas, noe han særlig ser styrket ved kongruensen mellom de innledende ord til kalken (421). Lukas har sikkert nok kjent både Markus' og Paulus' framstilling, men noen direkte litterær overtagelse er ikke sannsynlig, ikke engang i Acta kan det påvises at han har benyttet en slik framgangsmåte. Likheten beror nok helst på at begge øser av den urapostoliske tradisjon slik som den levde i menighetens feiring av nattverden. Vår oppgave er imidlertid å fortolke Lukas-teksten, og det kan ikke sies at den eventuelle videreutvikling av Markus-typen har endret kjerneordenes betydning. Det rikere stoff hos Lukas og Paulus gir oss tvert imot en verdifull hjelp til forståelsen av meningen med de ord hvormed Jesus innstiftet sitt måltid. I denne sammenheng har man forstått innstiftelsesordene mens de primære vitner ennå levde. Ved en eksegetisk innlevelse i situasjonen mellom Jesus og disiplene og i den gammeltestamentlige bakgrunn slik som den kommer fram hos Lukas, vil en for øvrig måtte spørre seg selv om ikke den fyldigere form i Paulus—Lukas-tradisjonen står den opprinnelig autentiske *nærmere*, enn den knappere form hos Markus.

Med v. 19b—20 står vi overfor de mest omstridte ord i vår bibel. Det er ikke teknisk mulig — i den tid som står til rådighet for oss — å gi en tilnærmelsesvis tilfredsstillende drøftelse av de eksegetiske muligheter og løsningsforsøk som for alvor kan komme på tale ved disse ord.

Jeg er tvunget til å gå meget enkelt og rettlinjet fram i behandlingen av det språklig-grammatiske substrat for tolkningen.

Mens vel alle tolkere før 1937 var enige i at det påpekende pronomen τοῦτο er subjekt i innstiftelsesordene, har Lohmeyer i sin Markus-kommentar hevdet at *touto* er predikativ bestemmelse: Utgangspunktet ligger ikke ved brød og vin, men ved legeme og blod. Og gjennom forskjellige tankebevegelser kommer han så fram til denne tydning: Legeme og blod betegner Mesterens jordiske liv. Var hittil Jesu legeme disippelsamfunnets midtpunkt og kjerne, så er det nå den felles eten av brødet: Mitt legeme er brødet; — «hvor to eller tre bryter brødet i mitt navn, der er jeg midt iblant dere» (306 f.) (sterkt forkortet gjengivelse).

Men tolkningen av *touto* som predikatsnomen, strir mot konstruksjonen av det parallelle ord om kalken her og i 1 Kor 11, 25, hvor «denne kalken» visselig er subjekt. *Touto* refererer seg til det brød som Jesus nettopp har brutt og delt ut, og som hver enkelt har liggende foran seg, for å spise det på Jesu oppfordring.

Hele kirken har da like fra den nytestamentlige tid til nå for-

stått «dette» som subjekt og «mitt legeme» som predikativ bestemmelse.

Den omstendighet at kopula «*estin*» sannsynligvis ikke har vært uttrykt i Jesu aramaiske ord, betyr ikke noe hverken fra eller til, når det gjelder forståelsen av forholdet mellom subjekt og predikat. Ordføyningen i aramaisk betinger den samme logiske sammenstilling og gir rom for de samme forskjellige tydninger som det greske kopula.

Hvordan er da forholdet mellom subjekt og predikat å forstå? Subjekt og predikat nevner to enkelte ting som eksisterer hver for seg både før og etter akten. Dette faktum utelukker at subjekt og predikat er *identiske*. Også Paulus taler etter innstiftelsesordene forsatt om nytelsen av nattverdelementene som en nytelse av *brød* og *vin*. Det er intet i tekstene som gir grunnlag for tanken om en forvandling (1 Kor 11, 26 f.).

Det nærmestliggende alternativ til tanken om en real *identitet* er tanken om en significatio. Siden Zwinglis «significat» har denne oppfatning vært hevdet i utallige variasjoner og kombinasjoner. Det er riktig nok at «*estin*» kan brukes i meningen «betyr» eller «betegner». Men i en påvisning av språkbruken — som er for lang til å refereres her — gjør Zahn (Mt 698 med anm.) oppmerksom på at *estin* bare har denne betydning i sammenhenger hvor det klart framgår at liknelsen er ment som liknelse. Meningen «det betyr mitt legeme» ville falle ut av analogien med Jesu billedtaler. Jesus har heller aldri foretatt seg noen egentlig liknelses*handling* med forklaringen «det betyr det og det».

Overfor Jeremias' forsøk på å tyde innstiftelsesordene som en dobbelt-liknelse, s. 75 f., har Lohmeyer (Mk 306 anm. 2) med rette påpekt at Jesus da måtte ha sagt: ὅμοιόν εστι τὸ σῶμά μου τούτῳ. eller noe i den stil. Sml. Mt 13, 32. Det hjelper heller ikke noe å vise til tydeordet ved det usyrede brød: «Dette er det elendige (Dalman, 128, foretrekker lesemåten med adj.) brød som våre fedre åt . . .» Mot Jeremias, 22. 25. Dette tydeordet hadde ikke noe med denne akten å gjøre — det hørte hjemme i påskehaggadaen mellom forspisen og den første delen av lovsangen. Dertil kommer at det jødiske tydeordet tydelig setter en sammenlikning, idet brødet kommer igjen som predikatsnomen, mens det i Jesu ord ikke er noe som antyder en sammenlikning.

Et gammelt, godt argument mot den symbolske oppfatning av «*estin*» lød slik: Symboler er til for å betraktes og forståes, ikke for å bli spist og drukket. Dette argument vil nok avsvekkes en del ved den oppfatning som man i antikken hadde av symboler. Men dette forhold endrer ikke noe ved det faktum at den signifi-

kative tydning av «*estin*» ikke kan *underbygges* med holdbare språklig-stilistiske argumenter. Den intime bibelkjenner, mannen med den genialt intuitive språk- og stilkjensle, Luther, hadde språkvitenskapelig rett på dette punkt.

Enkelte tolkere legger hovedvekten på den *handling* som foregår. Jesus *gir* — disiplene tilegner seg brød og vin. Det dreier seg om en liknelseshandling — et symbolsk uttrykk for at Jesus skjenker og disiplene tilegner seg frukten av Jesu død for dem. Men med denne forståelse har man fjernet seg fra teksten, som ingenlunde setter *handlingen* i relasjon til Jesu legeme og blod, men *brødet* som Jesus har brutt og delt ut.

Enkelte tolkere har søkt en slags tilnærming til den reale oppfatning av forholdet mellom brødet og legemet i innstiftelsesordet, ved å peke på at symboler etter antikk oppfatning er virkelige bærere og formidlere av det de framstiller, slik at det ikke dreier seg om en blott og bar sammenlikning, eller en blott og bar billedlig anskueliggjørelse av den åndelige virkelighet.[16])

Denne antikke tanke om en effektiv representasjon kan i høyden forklare at det var mulig for disiplene å ane noe av Jesu mening, men den kan ikke forklare hva der virkelig ligger i forholdet mellom subjekt og predikat.

Det er et spørsmål som i virkeligheten bare kan besvares ut fra troens ja til den nytestamentlige kristologi:

Her taler en frelsesmidler som er sann Gud og sant menneske. Hans ord er guddomsord som *setter* den virkelighet som ordene utsier. Når han sier: «Dette er mitt legeme», betyr det: I og med at subjektet er for hånden, er også predikatet for hånden. Den nærmeste rent språklige analogi har vi i uttrykk som «Jeg er oppstandelsen og livet» (Joh 14, 16). Sml . også 1 Kor 10, 16 og uttrykksmåten i Lk 22, 20b og 1 Kor 11, 25. Det vil si: I og med meg er oppstandelsen og livet gitt. Jeg er bærer av oppstandelsens og livets virkelighet. I og med brødet er også den virkelighet gitt som Jesus kaller τὸ σῶμά μου.

Hvis Jesu aramaiske ord har lydt slik som Dalman antar: גּוּפִי [הוּא] יְדִין kan det ord som er gjengitt med σῶμα «*gufi*» også ha betydningen «jeg selv». Jesu legeme skulle da være ensbetydende med Jesu person. Og på dette grunnlag kan det spinnes mange slags tolkninger. Men Dalman, som vel er den fremste autoriteten på dette område, gjør oppmerksom på to avgjørende grunner mot denne tydning av ordet i Jesu munn: Motsetningen til omtalen av

16) Ved å bruke en representant for tingen eller foregangen X kan en overføre og tilegne vedkommende X' vesen, kraft, virkning, egenart, signing, forbannelse. Sml. Otto, Reich Gottes u. Menschen sohn, 255.

blodet ved vinen krever oversettelsen «mitt legeme». Dertil kommer at meningen «jeg selv» eller «min person» står i strid med de eldste kristnes forståelse (Dalman, 131).

Dette legeme blir hos Lukas karakterisert med apposisjonen «τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον. Hverken tekstvitnene eller indre grunner tillater oss å betrakte dette som en glosse som er kommet *til* den opprinnelige Lukas-tekst. En sammenlikning med Paulus viser at evangelisten har den fra urapostolisk-aramaisk tradisjon. Den kortere form hos Paulus er nemlig et gresk uttrykk som vanskelig ville kunne brukes på aramaisk. Lukas' utfylling med prt. διδόμενον er helt nødvendig i aramaisk, hevder Dalman (132). Etter den urapostoliske overlevering og forståelse som Lukas og Paulus følger, dreier det seg altså om det legeme som Jesus hengav i døden. — Liksom det ord som er knyttet til vinen, gjør dette klart at Jesus har anskuet sin død som et offer som skjedde til beste for disiplene. Men apposisjonen står der ikke for å framheve denne tanken i og for seg, men for å kvalifisere det legeme som Jesus gir disiplene i og med brødet. Partisippet står som tidløst presens. Sammen med komplementet ὑτὲρ ὑμῶν peker det på legemet i dets betydning for frelsesverket. Ved å *ete* brødet skal disiplene på organisk vis participere i den legemlighet som var instrumentet for forløsningsverket.

Denne realistiske mening i Jesu ord innebærer ikke noen «manducatio caphernaitica»[17]) (Jfr. Joh 6. Dertil Moes kommentar. Har ikke funnet det nødvendig innenfor denne snevre ramme å trekke inn spørsmålet om forholdet mellom synoptisk nattverdforståelse og Joh 6.) Allerede med det esjatologiske perspektiv i v. 14—18 måtte disiplenes tanker ledes i den riktige retning. Der er det jo tanken på den forestående nye forløsningsakt og tanken på den kommende nye verden som klinger igjennom. Jesus eter nå for siste gang påskemåltidet — så går han inn i det rike hvor alt er nytt og forklaret. Tanken om den nye æon var ikke fremmed for disiplene etter Jesu forkynnelse (Mt 19, 28). Vi kommer da til den oppfatning at det måltid som Jesus her innstifter, gir delaktighet i Jesu legeme i den kvalitet som det har i den nye væreform som Jesus gikk inn til ved oppstandelsen.

Liksom man feiret påskemåltidet til minne om forløsningen fra Egypt og som et uttrykk for delaktigheten i den gamle pakts frelsesgoder, så blir nå nattverdmåltidet minnemåltidet for den frelseshistoriske handling som Gud gjorde gjennom Jesu død. Og nattverden blir tillike et måltid som gjør den nytestamentlige frelseshandling til en aktuell, frelsesskapende virkelighet for disiplene.

17) Utelukket fra disiplenes forståelse av to grunner: Jesu blod var ennå ikke utgytt. Nytelse av blod i naturlig-materiell skikkelse var en avskyelig synd for jøder.

Jesus er personlig bærer og bringer av den nåde, det liv, den kraft, det livsfellesskap med Gud som frelsesverket åpnet adgangen til, og i nattverden gir han oss delaktighet i alt dette gjennom den siden ved sitt vesen hvormed han gjorde seg til ett med oss: sin sanne menneskelige natur, forklaret og fylt og *ett med den guddommelige.*

Analogien med påskemåltidet la nødvendigheten av en gjentagelse nær. Den lå også i sakens natur. Nattverden skulle formidle samfunnet mellom Jesus og disiplene mens de ventet på å møtes med ham i den kommende verden. (Sml. de liknende tanker i Th. W. III, 736, 34 ff.; Goppelt, Typos, 133, og spørsmålet hos Brun, J.ev., 501.)

Selv om man av tradisjons- og litterær-kritiske grunner ville hevde at Jesus ikke har uttalt de ordene som avslutter v. 19 hos Lukas (så bl. a. Jeremias, etter resultatet av hans undersøkelser, s. 60, anm. 4, τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν mangler i Markus og Matteus) måtte dog det som ordene sier, ligge i Jesu intensjon. Urmenighetens praksis med gjentatt nattverd allerede fra dens første begynnelse av, Acta 2, 42. 46, kan neppe ha oppstått uten direkte anordning av Herren. (Jfr. også Moe, Nattverd og esjatologi, TTK 1944, s. 99.) Lukas bringer imidlertid befalingen om gjentagelse bare ved brødet, mens Paulus også har den ved vinen. Schlatter har i dette, som i den innskrenkende tilsetning «så ofte som I drikker det», formodet at «vinbegeret bare sjelden var for hånden ved menighetens måltid» (Lk 422). Man kan dog neppe på dette grunnlag slutte at Lukas har vært ledet av tanken om en feiring av nattverden «sub una».

Det påpekende pronomen τοῦτο går på hele handlingen slik som den forløper gjennom det som både Jesus selv og hans disipler nå gjør (jfr. Bachmann, 1 Kor, 369). I komplementet «til minne om meg» er ἐμὴν framhevet ved stillingen mellom artikkelen og substantivet. *Jesus og hans soningsdød får her den plass som Jahve og forløsningen fra trelldommen i Egypt hadde. Sml. Ex. 12, 14. 13, 9.* («Anlehnung an Formeln antiker Feiern» er det høyst overflødig å anta.)

Innledningen til ordet ved kalken, v. 20, faller stilistisk bedre hos Lukas enn hos Paulus, da «og likeså kalken» fremdeles er avhengig av λαβὼν og ἔδωκεν, mens vi hos Paulus savner det formelt styrende verbum. (Markus og Matteus innfører kalken med λαβῶν på samme måten som ved brødet.)

Markus og Matteus lar denne handlingen følge umiddelbart på utdelingen av brødet, mens vi hos Lukas møter tidsbestemmelsen μετὰ τὸ δειπνῆσαι liksom hos Paulus. Paulus—Lukas-tradisjonen har her gitt et tydelig uttrykk for et forhold som sikkert er historisk riktig. Paulus bruker i 1 Kor 10, 16 betegnelsen τὸ ποτήριον τῆς

εὐλογίας = כּוֹס שֶׁל בְּרָכָה (Dalman, 138; Billerbeck IV, 628). Det var nettopp betegnelsen for det tredje beger i påskeritualet, som ble nytt etter avslutningen av hovedmåltidet. (Jfr. også Mk 14, 26 som lar annen del av lovsangen følge etter innstiftelsesordene.) Nytelsen av påskelammet, de bitre urter m. m. ligger altså mellom ordet ved brødet og ordet ved vinen. Adv. ὡσαύτως viser tilbake til hele framgangsmåten ved brødakten, så det var overflødig å omtale takksigelsen ved dette beger med et εὐχαριστήσας. (jfr. Markus og Matteus).

I selve innstiftelsesordet må forholdet mellom subjekt og predikat forståes på samme måten som ved brødet. Vinen i dette beger er bærer av det som predikatet nevner, slik at nytelsen av vinen gir reell delaktighet i dette gode, den nye pakt. I klassisk gresk blir ordet διαθήκη nesten utelukkende brukt i betydningen en «arveforføyning», «testamente». Den seinjødiske litteratur kjenner også ordet i denne betydning (Dalman, 148). Men «formodningen om at Jesus skulle ha villet framstille nattverden som sitt «testament», «sin siste vilje», og kanskje likefram har benyttet diatheke som fremmedord», strander, som L. Brun sier, «på nattverdordenes gammeltestamentlige grunnlag» (J.ev., 494).

Ved adjektivet *kainē* blir ordet her satt i relasjon til den gamle pakten, Sinaipakten. Vi har da å gjøre med den i LXX vanlige gjengivelse av det hebraiske בְּרִית . Etter språkbruken i GT betegner *bĕrith* et livsfellesskap med den normering av relasjonen mellom partene som svarer til fellesskapets grunnlag og formål. Det mest eiendommelige ved Sinai-pakten er at guddommen selv er den som tar initiativet til det religiøse samband med Israel og den som gir fellesskapet dets innhold og form ved det som han skjenker og ved det som han setter som mål og norm for felleslivet. En kunne være tilbøyelig til å velge gjengivelsen «gudsordning» istedenfor pakt (sml. Behm, Th. W. II, s. 135, 30; 137, 25). Men dette ordet får ikke fram den gammeltestamentlige tanken om den levende samfunnsrelasjon, fellesskapet med Gud og med alle dem som har del i denne *bĕrith*, dette som den suverene, guddommelige frelseshistoriske forføyning gir grunnlaget og rammen for. Vi må — som Lyder Brun sier — beholde oversettelsen «pakt», fordi vi ikke har noe bedre.

Det spørs nå om komplementet ἐν τῷ αἵματί μου er å henføre til predikatet alene eller til hele den foregående setning. Så vidt jeg kan se, lar dette spørsmål seg ikke avgjøre med henvisning til noe tekstmoment hos Lukas. Begge deler er like mulig. Men Paulus avslutter hele den foregående setningen med et *'estin*, før han bringer komplementet. Han har da forstått dette som en nærmere

bestemmelse til hele setningen. Det er da ingen grunn til å anta at Lukas har villet dissentere på dette punkt, så meget mer som han jo kjente Markus-formen, hvis *saklige innhold* støtter henføringen av «i mitt blod» til hele setningen. Markus forbinder nemlig τὸ αἷμά μου med genitiven τῆς διαθήκης, en retningens eller øyemedets genitiv; det er tale om blod som tar sikte på opprettelsen og innvielsen av en pakt, og *vinen* er bærer av dette paktsstiftende blod.

I samsvar med tanken i begge de former av overleveringen som Lukas kjente, må vi da henføre komplementet til hele den foregående setningen: Denne kalk, dvs. vinen i denne kalk, *er* den nye pakt i kraft av mitt blod. (Så riktig Behm, Th. W. II, 136, 20 f.) Utviklet i logisk rekkefølge er tankegangen i dette idékompleks denne: Jesu blod gir grunnlaget for den nye pakten, åpner og innvier det nye livsfellesskapet med Gud. Den kalken som Jesus rekker disiplene, er bærer av denne nye pakten, i kraft av Jesu blod, det vil si: fordi dets innhold, vinen, er Jesu blod i samme forstand som brødet er Jesu legeme. (Jfr. Moe, Ap. Paulus' forkynnelse og lære, 310; Frøvig, Mt 624; Behm, 1. c.)

Tross den forskjellige form som innstiftelsesordene har hos Lukas, har han sikkerlig hatt den samme mening om forholdet mellom vinen og Jesu blod, som om forholdet mellom brødet og vinen.[18]) Ved å drikke av dette beger blir den nye gudsordning effektiv i disiplenes personlige forhold til Gud, det nye livsfellesskap oppad med Gud og utad mot brødrene blir til virkelighet ved tilegnelsen av Jesu blod, slik som det blir skjenket i dette beger.

Sammenhengen mellom Jesu blod og den nye pakten er å forstå ut fra det gammeltestamentlige forbilde: Ved paktslutningen på Sinai ble halvdelen av blodet stenket på alteret, som en soning i høve til Gud. Den andre halvdelen ble stenket på folket. Derved ble det renset og innvidd til Jahve (sml. Lev. 2, 23 f. 30; 14, 14. 25). «Dette er det blod som knytter sammen pakten som Jahve har sluttet med dere,» sa Moses (Ex. 24, 8).

Som sonende og innviende var paktsblodet både nøkkelen som åpnet adgangen til sambandet med Gud, og båndet som bandt partene sammen i pakten.

I ordet om den *nye* pakten har vi en gjenklang av profetien i Jer 31, 31 ff. Den nye pakts vesen består der i dette at Gud selv, på syndsforlatelsens grunn, både åpner for det religiøs-etiske felles-

18) Tolkningen hos Brun, L.ev. 527, at «begeret sinnbilledlig betegner pakten, fordi den røde vin sinnbilledlig representerer det blod han skal utgyte for å besegle pakten og sette den i kraft», gjør neppe fyllest for den urkristelige oppfatning som også gjenspeiler seg i Lukas' tekst. Sml. den sakramentale oppfatning hos Paulus, 1 Kor 10, 16—22.

livet og skaper samklangen med normen for det (Jahves viljeskunngjørelse, hans *tora*) idet han lar sin guddommelige vilje gjøre seg gjeldende i personlivets sentrum som en nyskapende, livsmektig impuls.

I denne forbindelse av tanken om blodet og om pakten kan det også klinge noe *med* av minnet om påskelammet, men Dalman og Jeremias gjør ikke rett i å hevde at blodet av påskelammet *alene* var prototypen for Jesu paktsblod (Dalman, 152 f; Jeremias, 80 ff.) Visstnok blir blodet av de påskelam man slaktet uttogsnatten i Egypt, betegnet som paktsblod to ganger i Talmud-litteraturen, men Jesu ord har en bredere gammeltestamentlig bakgrunn. (Se også Dalman, 114, nederst: blodet av påskelammet i seinere tid ikke i soningens tjeneste.)

Det blir vanligvis antatt at innstiftelsesordet hos Lukas og Paulus representerer en oppløsning av det tyngre uttrykk hos Markus og Matteus. Man har valt en lettere uttrykksmåte som tillike tjente til å gjøre ordene mindre anstøtelige for jøder og hedninger enn et direkte utsagn om å drikke Jesu blod (sml. Frøvig, Mt 624). Men etter min — riktignok kortvarige — føling med tekstene og mitt inntrykk av det tradisjonshistoriske perspektiv de åpner for oss, er jeg tilbøyelig til å gi Behm rett, når han hevder at den paulinske formen, som vår tekst er vesentlig identisk med her, er mer opprinnelig enn Markus-formen. Alder, selvstendighet og vanskelighet taler for det, hevder han (Th. W. II, 136, 23 f.; sml. III, 736, 29).

Tekstens pregnante utsagn om kalken som bærer av Jesu paktsstiftende blod, blir uttrykkelig kvalifisert som sådant i den følgende apposisjon: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

Det mangler hos Paulus, men finnes hos Markus med variasjon av komplementet (Markus: ὑπὲρ Matteus: περὶ — πολλῶν), og hos Matteus tillike med tillegget «til syndenes forlatelse».

Zahn drar svært til felts mot denne apposisjonen hos Lukas, «geradezu barbarisch» (Lk 677). Den kan jo ikke stå til *potērion*, som ikke ble utgydt, heller ikke til vinen, som hverken blir nevnt eller utgytt, og skal den stå til *haimati*, skulle den regelrett ha vært konstruert i dativ.

Etter analogien med ordet ved brødet, kan det i alle fall ikke være tvil om at apposisjonen står til *haimati* (jfr. også Dibelius, 211, anm.). Og Schlatter gjør det forståelig at apposisjonen ikke er trukket inn i setningen, men satt utenfor i nominativ: Ordene får på den måten karakteren av et utrop som har selvstendig vekt, «det for dere utgytte!» (Lk 422). Partisippet *didómenon* er for øvrig best å ta som tidløst presens: «det som blir utgytt for dere!» (sml.

Mt 23, 35; Joh 1, 29; 1 Kor 2, 6). Overalt hvor det i Bibelen er tale om blod som blir utgytt, er det ment at vedkommende blir drept ved menneskers vold. (Mange steder fra Gen 6, 9 til Acta 22, 20 og videre.) I vår tekst står det imidlertid også et sterkt betont ὑπὲρ ὑμῶν til beste for dere. Det dreier seg altså om blod som blir utgytt som et stedfortredende sonoffer. Hvis formen hos Markus er den opprinnelige, da har den stedfortredende soningsdød vært sterkt fremme i Jesu bevissthet, uttrykket ὑπὲρ πολλῶν er nemlig en gjenklang av profetien i Jesaja 53 (53, 11). Av Lk 22, 37 ser vi at Jes 53, 12 har vært fremme i Jesu tanker ved dette bordsamværet.

I alle tilfelle har Jesus betraktet utgytelsen av sitt blod som det sonoffer som åpnet veien for det nye livsfellesskapet med Gud på syndsforlatelsens grunn. Lukas-teksten sier implicite det som blir likefram sagt hos Matteus: «utgytt for mange til syndenes forlatelse».

Litteraturfortegnelse.

Arnold, Aug., Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten liturgiegeschichtlichen Forschung, 1937.
Bachmann, Ph., 1. Korintherbrief², 1910.
Bauer, Walter, Wörterbuch z. NT³, 1937.
Behm, J., Artiklene Ἄρτος og Διαθηκη i Theol. Wörterbuch z. N. T. I og II, 1933—34.
Brun, L., Lukasevangeliet, 1933.
— Jesu evangelium², 1926.
Burkitt, F. C., J.th. Stud. Vol XXVIII. On Luke 22, 17—20. 1927, 178 ff.
Dalmann, G., Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu, 1922.
Dibelius, M., Die Formgeschichte des Evangeliums², 1933.
Elert, W., Der christliche Glaube, 1940.
Feine, P., Die Theologie des Neuen Testaments⁶, 1934.
Frøvig, D. A., Kommentar til Matteusevangeliet, 1934.
Goppelt, L., Typos, 1939.
Harnack, A., Marcion², 1924.
Hauck, Fr., Das Evangelium des Lucas, 1934.
Jeremias, J., Die Abendmahlsworte Jesu, 1935.
Lohmeyer, E., Das Evangelium des Markus, 1937.
— Vom urchristlichen Abendmahl, Theol. R.schau, 1937, 168 ff.
Lietzmann, H., Messe u. Herrenmahl, 1926.
Otto, R., Reich Gottes und Menschensohn, 1934.
Moe, O., Apostelen Paulus' forkynnelse og lære, 1928.
Sasse, H., Vom Sakrament des Altars, 1941.
Schlatter, A., Das Evangelium des Lukas, 1931.
Schmidt, K. L., Abendmahl im NT, RGG² I, 1927.
Strack-Billerbeck, Kommentar z. N. T. aus Talmud und Midrasch, Bd. I og II, 1922, 1924.
Wetter, G. P. Altchristliche Liturgien, I, 1923.
Zahn, Th., Das Evangelium des Lucas⁴, 1920.

SVEITSISK TEOLOGI

Mens den teologiske produksjon i Tyskland under de siste krigsår og enda mer etter krigen nesten er stanset, har Sveits' teologi vist en desto større litterær produktivitet, og det både under republikkens tyske og franske område. Dette lille landet har jo minst tre teologiske fakulteter innenfor hvert av dem, og også dette forklarer den sveitsiske teologis fruktbarhet. Fakultetet i Basel rummer for tiden teologiske forfattere som *Karl Barth,* hvis «Kirchliche Dogmatik» blir mer og mer voluminøs, *K. L. Schmidt* og den yngre *Oscar Cullman,* i Zürich sitter den også meget produktive *Emil Brunner,* som likeledes har begynt å utgi en dogmatikk, og i Bern har man bl. a. den flittige bidragsyter til den nytestamentlige vitenskap *W. Michaelis.* Men heller ikke det franske Sveits mangler teologiske forfattere av betydning. Vi har nettopp fått tilsendt et par skrifter som tilhører en serie «Cahiers théologiques de l'actualité protestante» hvis redaksjon er i Neuchâtel. Det er alt utkommet 16 hefter, og til vinteren vil man også begynne utgivelsen av en kommentar til hele N. T. I en artikkel «Teologien i franska Schweiz under kriget» (Svensk Teol. Kvartalskrift 1947, h. 2) peker Edward Bournier på at det ikke er i dogmatikken, men i eksegesen denne teologi har sin styrke. Vi har, skriver han, kunnet iaktta mange tegn på at det rår en «bibelsk renässance». Vore teologer synes å anvende den historisk-kritiske metode med bestemt hevdelse av det store eksegetiske prinsipp som ble formulert av Luther: Scriptura interpres sui ipsius.Bornier framhever også at man krever at denne tilbakegang til Bibelens autoritet skal gi en enhetlig absolutt norm for den samtidige reformerte tenkning.

Den karakteristikk som her er gitt av den nyeste fransk-sveitsiske teologi, passer ganske godt også på de to skrifter som foreligger for oss: *Philippe-H. Menoud,* L' évangile de Jean d' après les recherches récentes og *Fr. J. Leenhardt,* Le Baptême chrétien, son origine, sa signification. Det første er nærmest av refererende art, men viser dog en selvstendig og positiv stillingtagen til ekthetsspørsmålet så vel som til den johannéiske teologis opprindelse. Leenhardt taler om en aktualisering og realisering av nåden i sakramentet: «troen erkjenner i dåpen uttrykket for Guds vilje til ved Jesus Kristus å gjøre nå i den troende det som han har gjort i Jesus Kristus for ham» (s. 53). Men han vil ikke erkjenne at dåpen er et virkelig nådemiddel, og den subjektive betingelse, anger og tro, understrekes så sterkt at han har vanskelig for å få organisk plass for barnedåpen. I samme forbindelse vil vi også nevne et populært lite skrift av *K. L. Schmidt,* «Aus der Johannes-Apokalypse», inneholdende 6 radioforedrag av meget instruktiv art.

O. M.

'ĒL Q'ANNĀ'-MOTIVET I DEKALOGEN

PRØVEFORELESNING FOR DEN TEOLOGISKE DOKTORGRAD OVER SELVVALGT EMNE – TIRSDAG 21. JAN. 1947

Av Ivar P. Seierstad.

Med dekalogen nevner vi den lille samling av knappe, vektige, kategoriske befalinger som er gjengitt i Ex. 20, 2—17 og Dt. 5, 6—21. Det gamle testamentes עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים — de ti bud. Ex. 34, 28; Dt. 4, 13.

Gjennom årtusener har disse bud gitt sinnene religiøs samling og viljene etisk direksjon. Overfor alle makter som har villet tilsnike eller tiltvinge seg høyhetsretten på det religiøse og moralske område, har dekalogen vært det store bolverk, et Magna Charta for den etiske gudsbevissthet, like fra det opprinnelige polyteistiske og polydemonistiske miljø og til våre dagers ideologiske storkamper. Så langt som den kristne kirke når med sin forkynnelse og med sin oppdragelse, så langt når også budskapet i dette gamle religiøse dokument. Det er bærer av en veldig, aktuell åndsmakt.

I denne forelesning skal vi bare beskjeftige oss med motivet i Ex. 20, 5b—6. Jeg har sammenfattet setningene der i uttrykket «'ēl qannā-motivet», fordi de fører fram for bevisstheten den forestilling om paktsherren Jahve som skal bevege israelittene til å oppfylle de grunnleggende religiøse krav. Det er et motiv som spiller en framtredende rolle i Israels religiøse liv, et motiv som også er blitt aktualisert gang på gang i de religiøse vitnesbyrd som har lydt i Israel.

Det er dog ikke min hensikt her å gi en sammenhengende eksegetisk eller bibelteologisk behandling av dette motivet, skjønt dette sikkert ville vært mest interessant og givende. Jeg setter streken under de to siste ordene i mitt emne: 'ēl qannā'-motivet *i dekalogen.* Slik som jeg har ment emnet, går det inn under innledningsvitenskapen. Det som står i forgrunnen for interessen, er spørsmålet om motivet hører *opprinnelig hjemme* i dekalogen, og spørsmålet om

det noen gang har hatt en annen plass i forhold til budene enn den det nå har. Jeg tenkte nemlig at de mer kritiske av mine tilhørere ville si: Hic Rhodos, hic salta!

I den foreliggende sammenheng utgjør motivet en sterkt markert understrekning av de to første bud. Der møter vi kravene: «Du skal ikke ha andre guder i tross mot meg.»[1]) Du skal ikke gjøre deg noe gudebilde[2]) eller noen framstilling (av de ting) som er oppe på himmelen eller nede på jorden eller i vannet under jorden. Du skal ikke kaste deg ned for dem og ikke la deg bringe til å dyrke dem. For *jeg Jahve din Gud er en nidkjær Gud,* som straffer synd fra fedrene av på barn, på barnebarn og på barnebarns barn, når det gjelder slike som hater meg, men øver trofast kjærlighet til tusen ledd når det gjelder slike som elsker meg og holder mine bud.[3])

Det kan synes *meget betenkelig* at denne lange motivering bryter inn her mellom rekken av budene. Det kan da være spørsmål om disse setningene en gang har hatt en annen plass på denne tabula, og om de opprinnelig overhode har hørt med til det religiøs-etiske kompendium som *hoi deka logoi* representerer.

Disse spørsmål kan bare avgjøres i sammenheng med en helhetsoppfatning at dekalogens opprinnelige funksjonssfære, dens åndshistoriske hjemstavn. Dens formale egenart og oppbygning må forståes ut fra det formål den skulle tjene og i samklang med dens opprinnelige funksjonsmiljø.

Dessverre rår det de største divergenser mellom granskerne i nær sagt alle vesentlige spørsmål. Sitz im Leben, tidfestingen, detaljoppfatningen, kriterierne og metoden i det hele. Vi savner sårt en alminnelig metodelære i bibelvitenskapelig historisk-teologisk gransking. Følgen er at det i vår disiplin rår en usikkerhet og splidaktighet som er meget beklagelig.

I en enkelt forelesning kan en bare rekke å skissere spørsmålene med henvisning til det grunnlag ens egen oppfatning hviler på.

Den litterære sammenheng som dekalogen forekommer i, gir oss ingen sikker veiledning. Det eneste som litterærkritikken har kunnet oppnå enighet om, er at dekalogen *ikke* er opprinnelig formet av noen av de antatte pentatevk-kilders forfattere. For øvrig mener noen at den opprinnelig har hørt hjemme i Presteskriftet, og seinere er blitt interpolert i Elohisten på dens nåværende plass (sml. Bäntsch, Beer, og særlig Mowinckel, Decalogue, s. 47). Andre hevder at Elohisten selv fra først av har tatt denne tabula opp i sitt verk

1) Til oversettelsen jfr. König, Devt. s. 87; Köhler, Dekalog, s. 174; Volz, Mose², s. 27 anm. — 2) Pæsæl, sculptile, skåret eller hugget figur, billedstøtte. — 3) Denne oversettelse vil bli rettferdiggjort ved en eksegetisk undersøkelse som jeg akter å offentliggjøre ved en annen anledning.

(Sellin, Eissfeldt). Men på den internasjonale Tagung alttestamentlicher Forscher i 1936, mente W. Rudolph å kunne påvise at det ikke var noen Elohist i Sinai-perikopen i det hele tatt; han hevdet tillike at dekalogen var meget eldre enn den jahvistiske beretning om tilgangene ved Sinai. Jahvisten har benyttet dekalogen. Og Rudolph hevder at Jahvisten er den eldste og eneste virkelige hovedforteller og forfatterpersonlighet i Pentatevken.[4]) Etter Rudolphs oppfatning har jahvisten hatt dekalogen *etter* beretningen om steintavlene i Ex. 34, på den plassen som nå blir fylt av den såkalte kultiske dekalog, som etter hans — og enkelte andres — mening bare er et konglomerat av bruddstykker fra paktsboken. Fra denne plassen er den sekundært flyttet til dens nåværende sted, og forbundet med kap. *19* (ved den redaksjonelle overgang i 20, 1) «hvor den saklig — ikke litterært — også hører hjemme», sier han. Og han hevder at «man — med rette — ikke kunne tenke seg det annerledes, enn at dekalogen var Jahves første Sinai-manifestasjon» (ZAWB 66, 1936, s. 47; W. u. W. d. AT, 1936).

Men det litterærkritiske spørsmål om dekalogens sammenheng med — og plass i — *den* eller *de* fortellingstråder som utgjør den berettende del av Sinai-perikopen, er — som Martin Noth sier — «schier unlösbar» (Gesetze, 1940, s. 80 med anm.). Og en kan langt på vei være enig med Köhler når han erklærer at kildeanalyse her er fruktesløs, selv om den skulle lykkes (Dekalog, Th. R. 1929, s. 164).

Spørsmålet om dekalogens åndshistoriske hjemstavn, og om det sikte som gjør dens formale oppbygging forståelig, må vesentlig løses ut fra en betraktning av formen og innholdet i dekalogen selv, og i lys av det stoff som kan antas å tilhøre den samme kategori.

Professor Mowinckel har stilt dekalogen sammen med den såkalte tora-liturgi. Det er en litterær kategori som har sin kilde i de svar personalet ved en helligdom gav, når besøkende kom og spurte om betingelsene for å få adgang til helligdommen. Av disse svarene framgikk i tidens løp helligdommens leges sacrae i dekalogisk sammenfatning. På grunn av sammenhengen med kultusen og festfeiringen skal disse leges sacrae være oppfattet som paktsgrunnlag, gradvis også som paktslovene fra Sinai (ZAW, 1937, 233). Dekalogen i Ex. 20 skal imidlertid ikke ha noen direkte sammenheng med kultusen, den er bare støpt i de eldre kultiske dekalogers stilform. Den har sin forutsetning i de store profeters forkynnelse, og er etter

4) Etter å ha undervist noen år i samsvar med den alminnelig antatte 4-kildehypotese, undersøkte jeg pentatevk-kritikkens *kriterier* noe mer inngående. Resultatet ble en sterk skepsis og den oppfatning at løsningen snarest må søkes ad Volz—Rudolphs linje.

Mowinckels hypotese blitt til i Jesaja-disiplenes krets, som et uttrykk for den religiøse og moralske regula i denne kretsen. Le Decalogue, 1927. Jfr. Barnes recension i J. Th. St. 1929, 62 ff.

Sammenlikner en vår dekalog med de prøver GT inneholder på toraliturgi — Ps 15 og Ps 24, 3—6 pluss de profetiske etterlikninger av stilformen i Jes 33, 14—16 og Mika 6, 6—8 — møter en betydelig *avstand* både i form og innhold. En avstand så stor at en kan tvile på om det er riktig å stille disse størrelser i samme litterære kategori, slik som Hylmö gjør det, i Gamla testamentets literaturhistoria, 1938.

Det spørs da om det ikke er mer tilrådelig å føle seg fram etter de linjer som ligger i dekalogen selv, og se om de skulle konvergere med linjer i gammeltestamentlig overlevering.

Denne framgangsmåte anbefaler seg i dag så meget mer som en kan si at vår tids økede kjennskap til topografi og arkeologi har ført til en betydelig stigende vurdering av Israels eldste tradisjoner. Det ærede teologiske fakultets siste æresdoktor, William Albright, mener det ikke er plass lenger for den overdrevne skeptisisme overfor Israels tidlige historiske tradisjoner. (From the Stone Age to Christianity, 2, ed. 1946, s. 194.) «Arkeologiske oppdagelser bekrefter israelittisk tradisjon nesten alltid, så langt som de (oppdagelsene) går,» sier han (s. 43, sml. også s. 47).

En bør først og fremst ha øynene oppe for følgende tradisjonshistoriske faktum:

Tradisjonen om at Jahve ved Sinai ble Israels Gud og Israel hans folk ved en paktsslutning, har vært det bærende grunnlag for det sakrale forbund mellom de israelittiske stammene, så langt tilbake som den tradisjonshistoriske gransking kan nå. Og denne tradisjon setter en nøye sammenheng mellom paktslutningen og guddommelig givne normer, sml. framfor alt Ex. 24, 3—8. (Jfr. også Noth, Die Gesetze im Pentateuch, s. 78 ff.) Det har for alle tider brent seg inn i Jahve-tro israelittisk bevissthet at de fordringer Jahve stiller, har sin basis i pakten mellom ham og folket.

Med støtte av flere nyere granskere, hvis styrke er at de tenker og arbeider mer rent induktivt historisk, mindre spekulativt og utviklingsskjematisk, kan en nå hevde at det allerede fra Mosetiden av har eksistert et sakralt forbund mellom israelittiske stammer, hvis første og grunnleggende religiøse forpliktelse var den eksklusive Jahve-dyrkelse.[5])

W. Albright hevder: «Det er absurd å nekte at Moses faktisk var grunnleggeren av det israelittiske samfunn og den som formet dets

5) Sml. også Lods i Record and Revelation, 206.

religiøse system. Dette faktum er betont så enstemmig av tradisjonen, at det kan betraktes som absolutt sikkert» (anf. skrift, s. 196). Også den unge svenske dosenten Engnell regner dette som et urdatum som står fast: Ved Mose formidling «får Jahve en kultmenighet i amfiktyoniens form» (Gamla Testamentet I, 130).

Dette gir oss en historisk bakgrunn med visse faststående grunnlinjer. Vi kan stille den tradisjonelle oppfatning som kommer til uttrykk i Pentatevkens endelige skikkelse, i relasjon til denne bakgrunn, og vi kan prøve formen og innholdet i dekalogen mot denne bakgrunnen, og prøve overleveringen om dekalogen etter de nevnte grunnlinjene.

Med hensyn til formen, må en først merke seg at dekalogen har åpenbaringstalens form. Det guddommelige jeg trer fram og kunngjør sin vilje overfor paktsfolket som helhet, idet hver enkelt voksen israelitt tiltales som medlem av Jahves paktsfolk. At dette er forestillingen framgår ikke bare av innledningen v. 2 — som man nå med L. Köhler og A. Alt, mot gjengse og vel innarbeidede forestillinger, kan hevde hører opprinnelig sammen med de følgende bud. Men det framgår også av suffikset i det første bud; og det viser seg videre i den majestetiske, lapidare stil, og i bruken av לֹא pluss imperfektum, som er vanlig når Gud, den absolutte Herre, forbyr noe (Gen. 2, 17).[6])

Vi kan si: Alt i dekalogen er orientert ut fra en aktuell situasjon mellom Jahve og hans paktsmenighet. Alle som har hatt å gjøre med dekalogens formale fiksering i muntlig eller skriftlig form, har vært av den overbevisning at nettopp disse budene representerte Guds røst til folket. Ja, en kan visstnok gå et skritt lengre og si: De har vært av den overbevisning at nettopp disse budene har dannet grunnlaget for paktslutningen på Sinai. Jfr. Mowinckel, Le Decalogue, 161: L'auteur . . . «était effectivement convaincu que les commandements réunis par lui étaient les vrais commandements donnés au Sinaï». Litt forskjellig i ZAW 1937, 234. «Dass diese Gebote *die* Sinaigebote waren, daran mag man anfänglich nicht gedacht haben . . .» (Mow. Z. Gesch. d. Dekaloge). Det gis flere grupper av bud i GT som granskingen har ment å kunne rekonstruere dekaloger av: den kultiske dekalog Ex. 34, 17—26, og i Lev. 19 finner Mowinckel to dekaloger (l. c. s. 221 ff.). Men ingen av disse formentlige dekaloger svarer i innhold tilnærmelsesvis til

6) At Jahve i 3., 4. og 5. bud omtaler seg selv i 3. p. bryter ikke forestillingen om oratio directa. Bruken av navnet istedenfor suffikset skal tjene til å gjøre gudsforestillingen mer levende og inntrengende for tilhørerne. Vi møter samme foreteelse innenfor den guddommelige jeg-tale hos profetene.

en paktsslutnings- eller paktsfornyelses-situasjon mellom Jahve og den *samlede folkemenighet*. Og bortsett fra den fjernerestående, formentlige kultiske dekalog, Ex. 34, 17—26, hvis stoff i virkeligheten er helt sekundært i forhold til Sinai-tradisjonen, er vår dekalog den eneste (blant de formentlige dekaloger) som tradisjonen bringer i samband med tilgangene ved den grunnleggende paktslutning.

En kan stille seg skeptisk til tradisjonen, men en har ikke lov å overse den formale og innholdsmessige struktur som dekalogen faktisk har. Det er som professor Alt sier: Dekalogen «lar i sin ordlyd situasjonen ved en paktsslutning tre langt klarere fram enn de andre apodiktiske setningsrekkene, som helt enkelt stilltiende forutsetter den» (Alt, Ursprünge, s. 68). Hvordan vi enn vil vurdere tradisjonen, må vi være klar over at vi hverken kan forstå helheten eller delene rett, med mindre vi går inn i den situasjon som har bestemt dekalogens utformning, enten denne situasjon er å søke i det opprinnelige historiske forhold mellom Jahve og stammeforbundet eller i en seinere kultisk-prestelig eller profetisk *forestilling* om dette forhold.

Dekalogen tar sikte på å forbinde hele folkemenigheten med Jahve og med hverandre i Jahve-paktens ramme. Den er preget av den aggressive kraft i Jahves paktsvilje. Den er i sin totalitet og i sine enkeltheter et uttrykk for den militante og regnante herskervilje som gjorde seg gjeldende overfor det samlede liv i paktsfolket. Form og innhold gir oss et inntrykksfullt bilde av den eksklusivt samfunnsøkende og suverent samfunnsordnende guddomlige personlighet.

Professor Alt har fortjenesten av å ha påvist den formale kategori som dekalogen er å regne til. Den hører til den såkalte «apodiktiske rett», hvis mest framtredende kjennemerke er den ubetingede, majestetiske form, og hvis egentlige talende subjekt åpenbart er paktherren Jahve, selv om det guddomlige jeg ikke alltid trer formalt fram.[7]) Det er en rettsstil som er helt enestående innenfor den gammelorientalske lovgivning. Slike rekker av apodiktiske rettssetninger finner Alt i Dt. 27, 15 ff. Der nevnes tolv forbrytelser som blir belagt med forbannelse. Og Ex. 21, 12. 15—17 — forbrytelser som blir belagt med dødsstraff. De seksuelle bud i Lev. 18, 7—17. Dommerspeilet, Ex. 23, 1—3. 6—9.

Denne genuint israelittiske retts«Gattung» fører A. tilbake til Mose-

7) Hvor de apodiktiske rettssetninger behandler enkeltforgåelser, er delikventen karakterisert med et partisipp ledsaget av et etterfølgende *mot jumat* eller et foregående 'arur. *A. Alt* trenger som enhver annen kritikk i enkeltheter, se Mowinckel, ZAW 1937, s. 219 f. Anm.

tiden. Han hevder at den foreliggende apodiktiske rett i GT *i sine grunnlag* går tilbake til ørkentiden, uten dog å ville hevde at dette gjelder for de *utformninger* den til sist har fått (69). Albright hevder —i likhet med flere andre — at det ikke er noe i denne lovgivning som står i strid med vilkårene i Mosetiden (anf. skr. s. 205). Og ser vi de omstridte enkeltheter i det videre og dypere religions- og kulturhistoriske perspektiv som har åpnet seg inntil i dag, er det grunn til å være enig med ham.

Ut fra forskriften i Dt. 31, 9 f. og ut fra den situasjon som de apodiktiske budord forutsetter mellom paktsherren Jahve og den forsamlede folkemenighet, har Alt sluttet at dekalogen — sammen med andre rettsformuleringer — har lydt ved lauvhyttefesten hvert sjuende år, da man feiret fornyelsen av pakten. En kultisk anvendelse han finner støtte for også i Ps 81.

Denne oppfatning faller godt i tråd med det bilde kildene gir oss av Israels eldste religiøse livsordning og med stilen og innholdet i dekalogen.

Det gjentatte muntlige foredrag ved de store festene forklarer de variasjoner som foreligger mellom teksten i Ex. og Dt. Ingen kan påta seg å gjenframstille den nøyaktige ordlyd av dekalogen i dens urform. Jeg tror ikke man finner fram til det rette ved en streng ensretting av budenes stilform, slik som bl. a. Anton Jirku har prøvd på det.[8]) Og heller ikke tror jeg det er rett å barbere bort alt som heter begrunnelse, selv om vi ved sammenlikning med Dt. ser at motiveringen ikke har vært ubetinget faststående. En kan med framgang urgere at hensynet til innholdet har bestemt den noe forskjellige form som selve budene har. Og den aggressive viljen og den aktuelle rettethet mot en forhåndenværende paktsmenighet har sprengt rammen for den ensartede, statisk-lapidare stilform som naturlig vil gjøre seg gjeldende i et blott og bart rettslig *dokument*. Vi har på dette punkt en analogi til forkynnelsen av Jahves vilje slik som den brøt fram i profetisk åpenbaringsformidling. Også der ser vi hvordan innholdets aktuelle «telos» dominerer over de formale kategorier og varierer uttrykksmidlene.

For den vanlige litterærkritiske behandling av dekalogen er dette med de bestanddeler som går ut over selve budene, greitt som fot i hose: Det er seinere tillegg, vesentlig i devteronomistisk ånd. Hans Schmidt, som i likhet med flere nyere, anser dekalogen for mosaisk

8) Das Weltliche Recht im AT, 1927, s. 150 ff. Overfor analoge synsmåter hos *Alt*, sier Mowinckel: «Mir will es aber scheinen, dass die Gleichförmigkeit, die straffe formale Uniformität, fast immer ein Resultat einer längeren Entwicklung und einer bewussten Kultivierung einer Gattung ist . . . Im Anfang ist die Manigfaltigkeit, die Systematisierung ist Endergebnis (l. c.).

etter *urformen*, angir ikke mindre enn tolv devteronomistiske vendinger. Selve 'ēl qannā'-motivet beholder han i en litt avskrellet form. Men den ting at visse uttrykk forekommer mer eller mindre hyppig i Devteronomium, betyr ennå ikke at de først stammer fra tiden etter Josjia eller seinere.[9]) Har det sakrale rettsforedrag og den prestelige undervisning (Dt. 33, 9 f.; Hos. 4, 6) vært knyttet til Israels *sentrale* religiøse institusjoner fra den eldste tid av, da har vi *der* å søke den første *kilden* til det religiøse språkbruk, for så vidt som den er bestemt av paktstanken og av de religiøs-etiske *motiver* som den innebar.

Fra *religionshistorisk* synsstad foreligger det ingen grunn til å utelukke 'ēl qannā'-motivet fra dekalogen, selv om man med granskere som Kittel, Sellin, Schmidt, Jirku, Volz, Köhler, Böhl, Albright, Rudolph, Weiser med flere hevder at dekalogen i dens urform går tilbake til Mosetiden. Allerede Küchler, som har skrevet den eneste (meg bekjente) monografiske behandling av nidkjærheten hos Jahve, var klar over at den *idé* som ligger til grunn for utsagnet på vårt sted, er så gammel som Jahve-religionen selv (ZAW 1908, s. 46). Og i nyere religionshistorisk gransking synes man være klar over at det intense krav om eksklusiv dyrkelse av Jahve hører til det mest karakteristiske ved Israels religion fra ørkentiden av. (Sml. t. eks. Nyberg, Studien z. Religionskampf, s. 364.) Intensiteten i den personlige opplevelsen av det guddommelige kan likefram hevdes som kriterium i spørsmålet om «ørkenarven» i den følgende religionshistoriske utvikling (Engnell, s. 134). Særlig forståelig blir 'ēl qannā'-motivet i dekalogen, dersom en med Kittel, Volz, Sellin, Schmidt og flere kan hevde at også *billedforbudet* hørte med til ørkentidens dekalog. Etter det kritiske oppgjør König, Volz og til sist Obbink (ZAW 1929, s. 264 ff.) har levert med argumentene for eksistensen av Jahvebilder og legitimiteten av idoler i *paktstro* Jahve-religion, kan en fritt hevde dette. Albright peker med rette på samstemmigheten mellom de skrevne kilder, og det fullstendig negative resultat av utgravningene, som ikke har brakt noe Jahve-bilde for lyset. Han hevder at jahvismen var «aniconic» av vesen, og at materielle representasjoner var fremmed for dens ånd fra begynnelsen av (1. c. 202 f.; jfr. også Hempel, Gott u. Mensch[2], 267). På den gammeltestamentlige kongressen (egentlig første Orientalistentag) i 1921 hevdet Kittel om den Wellhausenske grunnoppfatning av GT: Bygningen manglet fun-

9) Sml. kritikken hos Köhler, l.c. 168 ff. Köhler antar imidlertid «die Geschichtspredigt» i Jesajas tid som opphav til den prekenstil som preger vendingene i Dt. og i de øvrige devteronomistiske stykkene i G. T.

dament, og bygningsmennene manglet målestokker. Vi har nå både fundament og målestokker. Det har åpnet seg et dypere og videre almen- og kulturhistorisk perspektiv. Det har også åpnet seg et dypere og videre religionshistorisk perspektiv — Andrew Langs, Wilh. Schmidts, Geo Widengrens belysning av troen på høg-guder, og det lys som Alts, Böhls, Albrights, Dussauds og andre granskinger kaster over patriarktiden, er kommet til.

På bakgrunn av dette videre og dypere perspektiv mener jeg det med gode, saklige grunner kan hevdes: Her var alle åndshistoriske forutsetninger til stede. Det meningsbestemte, dynamiserende og retningsgivende innslag fra transscendensen, hvori vi teologer erkjenner åpenbaringens Gud, kunne oppleves og finne uttrykk i en slik åpenbaringstale som den vi har i Ex. 20, 2—17, med kravet om en eksklusiv og billedløs dyrkelse av Jahve allerede på Mose tid. Men spørsmålet om *tiden* kan foreløpig stå åpent!

Har disse kravene virkelig *lydt* til stammeforbundet i Jahves navn, enten i steppen eller i Kana'an, er det all sannsynlighet for at de også har vært *understreket*. Den intense vilje som dirrer gjennom hele proklamasjonen av Jahves høyhetskrav, tør også ha gitt seg uttrykk i utsagnet om den nidkjære Gud.

Det gamle testamente inneholder nemlig mange vitnesbyrd om Jahves intense vilje til å hevde sin stilling og sin ære som paktens Gud og som den eneste hos hvem israelittene skal søke alle goder og frelse fra alle farer. Og disse vitnesbyrd viser at det framfor alt er de fremmede guder og gudebildene som egger og utfordrer hans qin'ā. Slik er det fra det aller eldste, jahvistiske fortellingslag og til den devteronomistiske parenese og den profetiske forkynnelse. (Ex. 34, 14 J; Dt. 4, 15—24; 6, 13 ff.; 29, 19, sml. v. 17; Zef. 1, 18, sml. v. 4 f.; Ez. 5, 13, sml. v. 11; 8, 3. 5; 16, 38. 42; 23, 25.)

På bakgrunn av alle disse overveielser tør vi hevde følgende oppfatning: Ut fra sammenhengen i den israelittiske rettstradisjon og i den historiske overlevering i det hele (sml. Ex. 24, 3—8, dertil Noth, Gesetze, s. 81; Das Buch Josva, kap. 24, s. 108 f.; Weiser, Einleitung, s. 91 f.) og ut fra dekalogens formale struktur, innhold og «skopos», er det overveiende sannsynlig at dekalogen har hatt sin plass i det sakrale rettsforedrag som har lydt ved stammeforbundets sentrale samlingssted og helligdom like fra Mosetiden av. På denne bakgrunn tør en også hevde at 'ēl qannā'-motivet hører opprinnelig sammen med budene i dekalogen. Heller ikke med den siste oppfatning står vi helt alene. Volz har hevdet den i flere arbeider. Jeg nevner spesielt 2. utg. av Mose, 1932, («vielleicht mit

Ausnahme, v. 20, 5b β 6») og Prophetengestalten 1938. Og likeså H. Schmidt, med fradrag av enkeltheter i utformningen av motivet.

Men dermed er det ikke uten videre gitt at motivet har sin opprinnelige plass i den foreliggende tekst.

H. Schmidt har hevdet at v. 5b—6 med fradrag av de formentlige devteronomistiske tillegg, *'ælohækā* og *lĕ'ohăbaj ulĕšomre mişvotāy*, opprinnelig har stått som inngang til den mosaiske dekalogen. Inngangen har da lydt: «Jeg er Jahve, en Gud full av lidenskap, som straffer fedrenes skyld på sønnene, ja, enda på barnebarn og barnebarnsbarn, men som også beviser tusener sin gunst.»

Imidlertid skal allerede forfatteren av parænesen i Devteronomium ha funnet denne inngang altfor skrekkelig. Han skal ha forsynt dekalogen med den introitus som vi nå har i v. 2, og flyttet den opprinnelige inngangen til plassen etter billedforbudet, og dessuten føyd til noen beroligende og formanende ord.

Men i Schmidts form og som *inngang* til dekalogen ville 'ēl qannā'-motivet ikke bare være skrekkelig, men også uhensiktsmessig og umotivert. Overalt ellers i de gammeltestamentlige vitnesbyrd er det Jahves, forløser- og frelsergudens trofaste paktsvilje, som er den uttalte eller stilltiende forutsetning for den religiøs-etiske fordring. Og for den profetiske betraktning er det *pakten*, med alt det gode den har innebåret fra Jahves side, som gjør Israels *synder* så kvalifiserte (Amos 3, 2; Hosea og Jeremia). Dette kan sies å høre til Jahve-religionens *struktur* fra begynnelsen av, så sant som det virkelig har vært opplevelsen av overordentlige velgjerninger fra Jahves side som dannet innledningen og forutsetningen for sammenslutningen om den eksklusive Jahve-dyrkelse. En inngang med en Gud som plutselig presenterer seg som en ubønnhørlig straffeeksekutor, og fører fram en motsetning mellom «*bānim*» og «*'ălāfim*» som det ikke er gitt noen forutsetning for å forstå, er helt utenkelig.

Da kunne en snarere tenke seg at motivet hadde hatt sin plass *etter* samtlige bud, slik som Luther har ordnet det i vår katekisme. Dette ville ha vært sannsynlig, dersom dekalogen hadde vært å regne til *torø-liturgiene*. Men da vi ikke kan se at det er tilfelle, er det ikke rådelig å avgjøre spørsmålet om plassen under henvisning til stilformen i denne Gattung (mot Hylmö, G. T.s lit.hist. 177).

I virkeligheten knytter 'ēl qannā'-motivet med dets innledende *'ānoki Yahvæ 'ælohækā* tilbake til den foreliggende introitus i v. 2. I denne introitus, v. 2 ,har vi en åpenbarings- og presentasjonsformel. Fra stilistisk synspunkt er denne formel meget gammel. Det er også Ludv. Köhler klar over. Han viser til Gen. 17, 1 og Ex.

6, 2. Førstnevnte sted leser vi: Jeg er 'ēl šadday, lev for mitt ansikt og vær hel! Köhler lar seg ikke anfekte av at begge steder regnes til det såkalte presteskrift. Köhler har annensteds begrunnet sin oppfatning ved å vise til gamle religionshistoriske paralleller. Allerede i gamle, sumeriske liturgier forekommer det at guddommen presenterer seg selv — gjennom prestens munn — «Jeg er Ištar av Arbela,» sier gudinnen, og fortsetter så med å forherlige seg selv og sitt verk. (Jfr. bl. a. kapitlet om Die Gottesrede, hos Stummer, Sumerisk-akkadische Parallelen z. Aufbau altt. Psalmen, 1922, s. 144 ff,; Gressmann, AOTB².)

Det større eller mindre preg av en tradisjonell stilform utelukker ikke at vedkommende åndsinnhold er brutt fram i original åpenbaringsopplevelse. Det har jeg søkt å vise i min bok om profetenes åpenbaringsopplevelse. Det peker bare hen på den menneskelige, historisk-psykologiske sammenheng som åpenbaringen er gått inn i.

Min henvisning til den gamle stilformen er ikke ment som en antydning av noen sammenheng i saklig henseende. De religionshistoriske parallellene har ofte samme egenskap som parallellene i matematikken: De skjærer hverandre ikke. Men de kan tjene til å vise at det på en bestemt tid ikke manglet almene, sosialpsykiske og stilistisk formale former til å oppta og formidle et bestemt åpenbaringsinnhold.

Mens Ištars selvpredikasjoner har sitt egentlige *mål* i selvforherligelsen, er inngangen til Dekalogen preget av Jahves vilje til omsorgsfullt *samfunn* med det folk han har tatt seg av: Jeg er Jahve, din Gud, som førte deg ut av Egypt, av trellehuset. Når Jahve her presenterer seg som den mektige forløsergud og erklærer seg for Israels Gud, er det å forstå som uttrykk for et fast og varig forhold, som Jahve har tatt initiativet til, og som gir ham — den overlegne, guddommelige partner — retten til å fastsette normene for fellesskapet og til å kreve absolutt lydighet mot dem.

Denne introitus står i samklang med grunnforestillingen i den israelittiske oppfatning av forholdet mellom Jahve-pakten og de religiøs-sedelige forpliktelser, slik som dette forhold møter oss i de eldste lag i overleveringen. (Til sammenhengen mellom paktstanken og retten, se Noth, Gesetze, s. 78 ff. (30).)

Alt tatt i betraktning er jeg ikke i tvil om at Köhler har truffet det rette, når han hevder: Inngangen til dekalogen er i sin helhet gammel og opprinnelig (Das Ganze ist alt und ursprünglich, l. c. 179). Og professor Alt peker på at innledningsordene har en funksjonell betydning for hele rekken av bud (s. 68).

Etter min oppfatning av sammenhengen, gir innledningen v. 2

det positive, saklige og følelsesmessige grunnlaget for alt det følgende. Og ikke minst for erklæringen om den brennende iver Jahve legger for dagen når det gjelder å avverge at familiehus sviker pakten, og når det gjelder å gjøre fyllest for den paktsnåde, den trofaste kjærlighet som det tilligger paktsherren å legge for dagen i et aldri sviktende forhold til ættene.

Det er da ingen saklig grunn til å skille ut det sterkt religiøst appellerende «'ælohækā», hverken i introitus eller i 'ēl qannā'-motivet. Det er heller ikke tilrådelig å fjerne distinksjonen mellom dem som «hater» og dem som «elsker» Jahve og «holder hans bud», slik som Schmidt gjør det. Han gjør det i den gode hensikt å redde selve nidkjærhetsmotivet for urdekalogen. Men en slik operasjon er ikke nødvendig. Allerede i Debora-sangen, Dom 5, blir de paktro israelitter benevnt med uttrykket «de som elsker deg» (jfr. BHK[3]) i motsetning til Jahves fiender. (Med den norske vitenskapelige oversettelse, MMM, er v. 31 å regne til kvadet. *Mot* Grether, Das Deboralied, 1941, s. 21, jfr. 66.)

På dette stedet kommer kjærligheten til Jahve riktignok til uttrykk i krigersk innsats for paktens Gud, mens den i dekalogen skal vise seg i det å holde hans bud.[10]) Men de to tingene ligger ikke langt fra hverandre. Iveren i kampen mot kana'aneerne hang meget nær sammen med nidkjærheten for Jahve-religionens eksklusivitet. Det framgår tydelig også av Debora-sangen (sml. v. 8).

Hele den energiske og lidenskapelige forsikring i Ex. 20, 5b—6 slutter seg da både saklig og følelsesmessig fortrinlig sammen med det første og annet bud. Sammen med den historisk begrunnende introitus v. 2 danner 'ēl qannā'-motivet den religiøst bevegende innfatning av hovedstykket i den mosaiske gudsåpenbaring. Det egenartede hovedstykke som alle de øvrige budene i grunnen bare gir en nærmere spesifisering og utfoldelse av.

10) At den hebraiske vending ikke er noen spesifikk *devteronomistisk* terminus, har Köhler gjort begripelig.

Litteraturfortegnelse.

Albright, W., From the Stone Age to Christianity, 2. edit. 1946.
Alt, A., Die Ursprünge des israelitischen Rechts, 1934.
Barnes, W. E., Le Décalogue. (Recension av Mowinckels bok av samme navn,) J. Th. St. 1929, 62 ff.
Baentsch, B., Exodus, 1903.
Böhl, Fr., Das Zeitalter Abrahams, 1930.
Beer, G., Exodus, 1939.
Eissfeldt, O., Einleitung in das A. T., 1934.

Engnell, K., Gamla testamentet, En traditionshistorisk inledning, I, 1945.
Grether, Oskar, Das Deboralied, 1941.
Hylmø, G., Gamla Testamentets literaturhistoria, 1938.
Jirku, A., Das weltliche Recht im AT, 1927.
Köhler, L., Der Dekalog, Theol. R.schau, 1929, 161 ff.
König, E., Das Devteronomium, 1917.
— Geschichte der alttestamentlichen Religion[4], 1924.
Küchler, Der Gedanke des Eifers Jahwehs im A.T. ZAW 1909, 42 ff.
Lods, A., The Religion of Israel, 1. Origins, i Record and Revelation, Essays . . edit.. b. H. Wheeler Robinson, 1938.
Mowinckel, S., Le Décalogue, 1927.
— Zur Geschichte der Dekaloge, ZAW 1937, 218 ff.
Noth, Martin, Das Buch Josua, 1938.
— Die Gesetze im Pentateuch, 1940.
Obbink, H. Th., Jahwebilder, ZAW, 1929, 264 ff.
Rudolph, W., Der Aufbau von Ex 19—34. BZAW 66, 1936, 41 ff.
Schmidt, H., Mose und der Dekalog, Gunkelfestschrift, 1938, 78 ff.
Sellin, E., Einleitung in das AT[7], 1935.
Stummer, Fr., Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen, 1922.
Volz, P., Mose[2], 1932.
— Prophetengestalten, des A.T.s 1938.
Weiser, A., Einleitung in das A.T., 1939.

«LYS» OG «MØRKE» I DET GAMLE TESTAMENTE[1])

Av Sverre Aalen.

«Lyset er liflig, og det er godt for øynene å se solen,» står det Pred 11, 7. Menneskene i Det gamle testamente har satt stor pris på lyset. At øyet kunne fange solens og dagens lys var for dem noe meget stort. Lyset ble derfor for G. T.s profeter og forfattere et bilde på de høyeste livsgoder, både timelige og åndelige. Ja, det ble brukt som bilde på Gud selv som den frelsende, nådige og nærværende.

Gleden over lyset er i G. T. i første omgang en glede over *solens og dagens lys*. Denne glede over sol og dag var for de gamle israelitter langt større enn den vi kjenner. Det henger sammen med at det dennesidige liv inntok en langt mer sentral plass i deres livssyn enn det gjør for oss. På åpenbaringshistoriens daværende stadium kom håpet om et liv bak død og grav, et oppstandelsesliv, bare mer glimtvis til syne (se nedenfor). Etter døden hadde mennesket etter vanlig tro bare en skyggetilværelse i underverdenen, dødsriket, uten forbindelse med Gud, slik tenkte man særlig i eldre tid. Der så øyet ikke solens lys, og der var heller ikke Gud virksom. «Mon din undergjerning gjøres kjent i mørket og din rettferdighet i glemselens land?» (Salm 88, 13). Dødsriket er mørkets og glemselens land.

Da er det ikke underlig at et langt liv på jorden, i solens lys, stod som det høyeste livsgode, forutsatt riktignok at det ble levd i samfunn med Gud og under hans velsignelse og velvilje. Når den fromme under en farlig sykdom eller i en annen krise har vært nær graven og så er blitt utfridd, priser han Gud: han «har fridd mitt liv fra å fare ned i graven, og mitt liv ser lyset med lyst» (Job 33, 28). Da kan han igjen «omstråles av (eller: se) de leven-

1) Da artikkelen opprinnelig tok sikte på et videre publikum, er alle hebraiske termini og diskusjonen med litteraturen sløyfet.

des lys» (Job 33, 30), ja, «vandre for Guds åsyn i de levendes lys» (Salm 56, 14), d. e. det lys som alle som lever, ser og gleder seg ved, solens og dagens lys. For øynenes lys har alle som lever, i dette «møtes den fattige og undertrykkeren; Herren gir begges øyne deres lys» (Ordspr 29, 13). Det å «se lyset» er det samme som å leve (Job 3, 16. 20), og når «mine øynes lys» svikter meg, da «har min (livs-)kraft forlatt meg» (Salm 38, 11), da nærmer døden seg.

En kunne tro at når det gamle Israel satte det jordiske livslys som et så avgjørende livsgode, så stod man i fare for å dyrke de jordiske ting på en avgudisk måte. Religionshistorien viser at en dyrkelse av *sol, måne og stjerner* har ligget meget nær for det naturlige menneske. Egypterne og babylonerne, de folk som kanskje mest øvde bestemmende innflytelse på jødefolkets kulturelle miljø, dyrket solen som guddom og som kilde til liv og lys. En oververdslig Gud kjente de ikke. Gjennom sin lange historie, omgitt av hedenske natur-religioner, måtte Israel føre en stadig kamp for å holde åpenbaringsreligionen ren. Det er merkelig å se hvordan dette lille folk alene blant alle naturdyrkere, tross en stadig fare for religionsblanding, har grepet tanken om en oververdslig skapergud og fastholdt at *sol, måne og stjerner er skapt av ham.* 1 Mos. 1, 14 ff. fortelles om skapelsen av himmellysene, og salmisten vet: «Deg hører dagen til, deg også natten; du har laget (skapt) himmellys og sol (eller: gjort solen til et himmellys)» (Salm 74, 16). Hverken lys eller mørke, eller solen og de andre himmellegemer spiller noen mytologisk rolle i G. T.s tanker om verdens tilblivelse, som så ofte er tilfelle hos nabofolkene.

Visstnok hadde ikke Israel fra begynnelsen av noen klar teori om at avgudene ikke eksisterte. For dem var det viktigste i første omgang det rent praktiske at avgudene ikke måtte dyrkes av dem som var forpliktet på pakten med Israels Gud. At de andre folk dyrket avgudene, deriblant sol, måne og stjerner, det var en sak for seg. Man kunne til forklaring av dette faktum til og med hevde at Gud selv hadde ordnet det slik (5 Mos 4, 19). Gud hadde midlertidig innsatt avgudene til å styre og holde orden på hedningefolkene (Salm 82). Man kan ikke uten videre nekte en slik tankes verdi også for kristen-nytestamentlig teologi.

Som regel er dog synspunktet i G. T. et annet når det gjelder himmellysene. De oppfattes strengt som en del av den skapte natur. Sol, måne og stjerner er satt til å lyse om dagen, henholdsvis om natten, og således bl. a. inndele tiden i avsnitt og perioder (1 Mos 1, 14 ff.). De representerer en orden og lovmessighet i den av Gud

skapte verden og går etter visse lover som Gud har fastsatt. Og det kan ikke tenkes at «disse lover opphører å gjelde for meg (d. e. Gud)» så lenge verden står (Jer 31, 35 ff.). En gammeltestamentlig tenker kan formulere denne himmellegemenes lovmessighet i ord som fører tanken hen på astrologiske anskuelser, når han taler om «(stjerne-)himmelens herredømme på jorden» (Job 38, 33), men likeså lite som ellers i G. T. dreier det seg om noen selvstendighet hos himmellovene i forhold til Gud.

Guds overmakt over himmellysene er så stor, sier den samme tenker, at han om han vil «forbyr solen å gå opp og forsegler stjernene» (Job 9, 7). Og noe slikt skal også skje, sier profetene, når Gud i endetiden griper inn for å dømme folkene. På «Jahves dag» skal «himmelens stjerner og dens stjernebilder ikke la sitt skinn lyse mer: solen er mørk når den går opp, og månen utsender ikke sitt lys» (Jes 13, 10). Da skal nemlig den orden som holder den skapte verden sammen, vakle. Når menneskene i synd bryter med Gud, så må konsekvensene bli en katastrofe for dem, men denne rammer også den orden som er i altet, for denne er egentlig til for menneskets skyld. Etter hvert utvikler da den tanke seg at hele universet skal forgå (Jes 34, 4), og at Gud skal opprette sitt samfunn med menneskene på en ny jord under en ny himmel (Jes 65, 17).

Vi ser da hvorledes Gud er den suverene herre over himmellysene. Hans overmakt over lys og mørke kommer også fram på andre måter. Sol og måne er skapte og forgjengelige og kan ikke danne noen skranke for Guds makt, slik heller ikke dag eller natt, lys eller mørke overhodet. «Om jeg sa: Måtte mørke dekke meg og lyset bli til natt omkring meg, så er heller ikke mørket mørkt for deg og natten lyser som dagen» (Salm 139, 11 ff.). Natten setter ingen grenser for Guds makt og heller ikke for hans vernende omsorg. Han bevarer mot så vel nattens som dagens farer (Salm 91, 5 ff.), og han har selv viselig ordnet det slik at også nattens tid har sin oppgave i naturens store husholdning (Salm 104, 19 ff.).

*

Vi talte ovenfor om den gamle israelitts høye vurdering av det dennesidige liv og det jordiske livslys. Nå har vi sett at dette ikke fører fram til noen avgudisk dyrkelse av det jordiske lys eller det skapte overhodet. Han vet at Gud er opphøyet over det jordiske og uavhengig av det. Men samtidig vet han at Gud er virksom og nærværende i det som hender på jorden, enten til menneskets lykke eller til dets forderv. Den fromme i G. T. har en sterk bevissthet

om at Gud gjør seg gjeldende i og gjør krav på mennesket nettopp i dets jordiske liv. Om jordisk liv og lys skal bli til lykke og velsignelse for mennesket er helt avhengig av om dets forhold til Gud er rett.

La oss nærmere illustrere dette ut fra et annet «lys-kompleks». Den gamle israelitt har hatt en utpreget kjensle av *hjemmets og slektens liv* som et sentrum for menneskelig velsignelse og lykke. Som symbol på denne trivsel og lykke omkring arnen har han valt den *lunt lysende lampe* som er opphengt opprinnelig i teltet, seinere i huset. Hvor mange kjære tanker og kjensler han har forbundet med lampens lys framgår kanskje best av sammenstillingen «fryds røst, gledes røst, brudgoms røst og bruds røst, lyd av håndkvern og lampes skinn» (Jer 25, 10). Når lampen slokner, da betyr det at hjemmet og familien er oppløst, at ættens liv avskjæres. Slik går det den ugudelige: «Lyset blir mørkt i hans telt, og hans lampe over ham slokner» (Job 18, 6). Siden ble lampens lys et faststående symbol for velferd og lykke som israelitten tenkte seg dette. «De rettferdiges lys går opp, men de ugudeliges lampe slokner» (Ordspr. 13, 9).

Og nå er det det merkelige at israelitten vet at det egentlig er Gud som lar lampen brenne eller slokker den. Job tenker med vemod tilbake på sin tidligere lykke, «da han (Gud) lot sin lampe lyse over mitt hode, og jeg ved hans lys gikk gjennom mørket» (Job 29, 3). Ja, lampen er Guds, heter det her, som uttrykk for at Gud er herre over og kilde for menneskets lykke. «Du er min lampe, Herre; Herren oppklarer mitt mørke,»sier salmisten (2 Sam 22, 29).

Er det da så at israelitten setter den jordiske lykke høyt, så vet han også at det er Gud som er kilden til den. Han vet at det ikke er nok å eie livsgodene, han må eie dem for Guds åsyn. Hele hans jordiske liv skal være en vandring for Guds åsyn. Og det manglende håp om liv etter døden fører merkelig nok ikke til en avsvekkelse av det jordiske livs evighetsbetoning, men tvert imot til en forsterkelse av den. Det som er det dypeste poeng ved å «skue de levendes lys» (leve på jorden) er at en derved får sjansen til å leve med Gud og under hans velbehag. Derfor takker den fromme Gud når han har fridd ham fra en for tidlig død, for da får han en forlenget anledning til å «vandre for Guds åsyn i de levendes lys» (d. e. det jordiske livslys) (Salm 56, 14). For i dødsrikets mørke er der ikke samfunn med Gud (Salm 88, 13). Det jordiske liv er forutsetningen for åndelig liv med Gud. Og på den annen side er den jordiske livslykke, det jordiske lykkelys, i seg selv noe helt ustabilt dersom ikke gudssamfunnet ligger til grunn. Av alt

dette ser vi at den fromme i G. T. i grunnen betrakter også det jordiske livslys med all dets lykke som et lys fra Gud. *Det er Gud som er lyset i alt jordisk lys.* «Herren er mitt lys og min frelse; hvem skal jeg frykte? Herren er mitt livs vern; for hvem skal jeg reddes?» (Salm 27, 1). «Herren Gud er sol og skjold» (Salm. 84, 12). Bare Guds vern kan gi en virkelig garanti for jordisk lykke. Sitt klassiske uttrykk har tanken om Gud som livet i det jordiske liv og lyset i det jordiske lys funnet i det dype og vakre ord Salm 36, 10: «Hos deg er livets kilde, i ditt lys ser vi lys.»

Riktignok er hele denne betraktningsmåte ikke uten visse spenningsmomenter. Når den jordiske lykkes lys slokner, hvordan blir det da? Klarer den fromme også da å fastholde at Gud er lys og vern? Med dette problem har de gammeltestamentlige fromme kjempet meget. Så lenge Job hadde sin lykke, var det lett nok å si at Gud var hans lys i mørket, at han «ved hans lys gikk gjennom mørket» (Job 29, 3). Men da det for alvor ble mørkt for ham, var det verre. At *Gud også er lyset midt i lidelsen og mørket* er det ikke ofte vi finner sagt i G. T., men der er da mer eller mindre klare uttrykk for det. «Gud oppklarer mitt mørke,» sier salmisten (Salm 18, 29). «Den som går i mørke og ikke har noen lysning, han forlate seg på Herrens navn og støtte seg på sin Gud» (Jes 50, 10). Mest kjent er Salm 23, 4: «Om jeg enn skulle vandre i mørkets dal (d. e. i stor fare), så frykter jeg ikke for ondt.» Som oftest vil dog israelitten gjerne tro at Guds lys skjenker jordisk lykke, og hvem kan vel uten videre skyve denne tanke til side som mindreverdig kristelig sett?

*

Et vakkert uttrykk har tanken om all jordisk lykkes absolutte avhengighet av Guds velbehag og velsignelse funnet i det ofte brukte bilde om *«Guds åsyns lys»*. Vi kjenner det alle fra den såkalte aronittiske velsignelse som vår kirkes gudstjeneste slutter med. «Herren la sitt ansikt lyse over deg og være deg nådig» osv. (4 Mos 6, 25). Dette bilde betegner at Gud viser mennesket et lyst, d. e. vennlig ansikt, ikke et mørkt og truende. Guds åsyns lys er det samme som hans velbehag. Uten det hadde Israel ikke oppnådd noe av de goder folket vant, eller overvunnet de mange vanskeligheter som stod i veien. «For ikke ved sitt sverd arvet de landet, og deres arm frelste dem ikke, men din høyre hånd og din arm og ditt åsyns lys, for du hadde behag i dem» (Salm 44, 4). «Salig er det folk som kjenner til jubel; Herre, i ditt åsyns lys skal de vandre» (Salm 89, 16). I Guds åsyns lys, d. e. under hans nåde og

velbehag, kan den enkelte og folket «vandre» (d. e. leve) i virkelig lykke og velsignelse.

Ser vi på bruken av *mørket som bilde på ulykken*, så oppdager vi et tilsvarende forhold her. Ulykkens mørke ligger dypest sett i frafallet fra Gud. Visstnok brukes mørket meget i G. T. som bilde på alminnelig trengsel og nød, men riktig ille blir først mørket når det bunner i religiøs forvillelse. Da blir mørket til blindhet, famling, snubling og fall. «Herren skal slå deg med vanvidd og med blindhet og med sinnets forvirring, og du skal famle deg fram midt på dagen som den blinde famler i mørket,» lyder truselen til den gjenstridige (5 Mos 28, 28 ff.). Når mennesket vender seg bort fra Gud, mister det orienteringsevnen i livet og bare famler seg fram. Og her hjelper det ikke med menneskelig forstand og list, for Gud «fanger de kloke i deres list; de slues råd er forhastet. Om dagen støter de på mørke og om middagen famler de som om natten» (Job 5, 13 ff.). Og den som går i mørket, snubler og faller. «De ugudeliges vei er som mørke, de vet ikke hva de snubler i» (Ordspr. 4, 19). Det hele ender i katastrofe og undergang uten at mennesket selv forstår hvordan det kunne gå så galt.

*

Denne katastrofe tenker G. T. seg nesten alltid ikke bare som en indre åndelig prosess. Som Guds lys etter vanlig tro innebar timelig lykke og velsignelse for Guds åsyn, således virker ugudeligheten ulykke også i det ytre menneskeliv. Enden på det hele er ofte en ond og for tidlig død. Men her kan vi spørre: Må ikke også den fromme dø og fare ned i dødsriket hvor der ikke finnes noe gudssamfunn? Til sist blir det jo da ingen forskjell på den frommes og den ugudeliges lodd. Det er dem i G. T. som har vært inne på en slik konsekvens (Pred 9, 2—6). Men hos andre igjen synes livet med Gud å ha født *et håp som for den fromme bærer ut over død og grav.*

Saken er jo den, som vi har sett, at lyset fra Gud er det egentlige lys i det jordiske livslys. Det er Guds lys som egentlig er lys. Men deri ligger også muligheten for den oppdagelse at samfunnet med den overjordiske, evige Gud kan eksistere uavhengig av den jordiske tilvære-form. At den ugudelige, som allerede på forhånd er avskåret fra det egentlige lys og liv, går ned i dødsrikets tilintetgjørende mørke, er bare rimelig: «De (ugudelige) ser ikke lyset evinnelig» (når de er døde) (Salm 49, 20). (Først seinere slår den tanke igjennom at de ugudelige har en virkelig straff i vente etter døden). Men den fromme i samme salme vet at Gud kan forløse

fra dødsriket: «Gud skal forløse min sjel, av dødsrikets vold vil han ta meg ut» (Salm 49, 16). Og Job håper på at han «uten kjøtt» (d. e. etter døden) skal «skue Gud» (Job 19, 26). Det er som om den som har lært Gud å kjenne, aner at samfunnet med ham er sterkere enn døden, uten at han nærmere reflekterer over hvordan det henger sammen.

Tankene om et liv for den fromme etter døden er bare til stede så å si i kimen. De utføres ikke nærmere, heller ikke i lysets bilde. Salme 49 kommer ikke lenger enn til å si at dødsrikets mørke ikke kan være den frommes lodd. Først i seinere deler av G. T. tenkes de dødes oppstandelse i positive, om enn uklare lystanker (Dan 12, 3; Jes 26, 19).

*

Tankene på det enkelte menneskes lodd etter døden hører ikke til de dominerende tanker i G. T. Desto sterkere er *framtidshåpet konsentrert om Israel som folk og menighet* og om Jerusalem som Guds hellige by. Her står vi ved hovedlinjen i G. T.s framtidssyner. Hva man først og fremst håpet på var at Gud før eller siden skulle gripe inn til frelse for sitt folk og sin menighet. For å male disse veldige begivenheter må atter lysets bilde til. Og her er igjen det evige lys, Guds lys, og det jordiske lykkelys på det nøyeste forent. Man kan ikke tenke seg annet enn at Guds inngripen betyr en herlig framtid også jordisk sett for Israels folk. Ja, det var så å si folkets rett å oppnå en slik framtid. En gang skal «Sions rett gå fram som stråleglans og dets frelse som en brennende fakkel» (Jes 62, 1). Det veldige ord til Jerusalem Jes 60, 1 ff. forener i seg forskjellige momenter: «Stå opp, bli lys, for ditt lys kommer, og Herrens herlighetsglans går opp over deg. For se, mørke dekker jorden, og mulm folkene, men over deg frambryter Herren, og hans herlighet kommer til syne over deg, og folkeslag drar til ditt lys og konger til den glans som er gått opp over deg.» I det følgende utføres det nærmere hvordan folkene strømmer til Jerusalem for å yte verdenshelligdommen og verdenshovedstaden sin tributt og for å tjene Israels folk. Jerusalem skal bli det religiøse og det politiske sentrum for alle folk.

Men midt i denne lykkeglans, som er malt i temmelig jordiske farger, ser vi også et annet lys, lyset fra Herrens herlighet. Det er Gud som er Jerusalems lys, det er han som går opp over det. Dette er den egentlige kjerne i håpet om den kommende herlighet. Det som profetene og de fromme mer og mer biet på, var at Gud selv ville åpenbare seg, og det ville han gjøre i strålende lysglans. At Gud ville ta bolig blant menneskene og dermed innlede en helt

ny fase i forholdet mellom seg og menneskene, var det egentlige framtidshåp. I et malende bilde i samme kapitel (Jes 60) kommer det fram at da blir det for alvor Gud som blir lyset for menneskene. Da sprenges det jordiske livs grenser. «Solen skal ikke mer være ditt lys om dagen, og månen skal ikke mer skinne til lys for deg; men Herren skal være et evig lys for deg, og din Gud skal være din herlighet. Ikke mer skal din sol gå ned og månen aldri minke mer; for Herren skal være et evig lys for deg, og din sorgs dager skal være til ende» (Jes 60, 19—20). Når Guds lys er kommet helt nær, så har mennesket vunnet den absolutte trygghet, frelse og orientering, og da blir det jordiske livslys overflødig.

*

Bare ett synspunkt til skal tas med. For kristent-nytestamentlig syn er høydepunktet i G. T.s «lystanker» ikke nådd med det vi hittil har nevnt. På de siste stedene var tanken den at Jerusalem og Israel skulle være sentret for den kommende åpenbaring av Guds lysherlighet, men «over folkene (ellers) hviler mulm». Og når lyset stråler opp over Sion, skal folkene begynne å strømme dit. Bevegelsens retning går fra alle folkeslag i deres respektive land hen mot Jerusalem som er det religiøse og politiske sentrum. Finnes ikke den motsatte bevegelse i G. T., den som går «fra Jerusalem og til jordens ende» (Ap. gj.1, 8), den retning som er den *kristne misjons?* Også dette finner vi framstilt i lysets bilde. At den sanne religions lys skal bringes ut til folkene er en tanke som særlig er knyttet til skikkelsen «Herrens tjener» i annen del av Jesaja-boken, denne skikkelse som også ellers innebærer G. T.s dypeste og klareste profeti om Kristi verk. Til «Herrens tjener» sier Gud: «Jeg gjør deg til folkenes lys forat min frelse kan nå til jordens ende» (Jes 49, 6). Profeten så at hedningenes avguder intet var, og at Gud var en Gud for alle mennesker. Kunnskapen om ham og frelsen fra ham skulle ut til alle folkeslag for å ta dem ut av hedenskapets mørke og føre dem inn til åpenbaringens lys. Som Gud har en pakt med Israel, så vil han også opprette en pakt med folkeslagene. Og denne pakt og denne sannhets- og frelsesåpenbaring skal være til stede i «Herrens tjener». For ham vil Gud «gjøre til en pakt for folk, til et lys for hedningene» (Jes 42, 6).

Dermed var det ord uttalt som kom til å danne utgangspunktet for et liknende ord av Jesus, både historisk og åpenbaringshistorisk: «Jeg er verdens lys, den som følger meg, skal ikke vandre i mørket, men ha livsens lys» (Joh 8, 12).

KARAKTÄRSDRAG HOS DEN FINSKA PIETISMEN

Av Osmo Tiililä.

Med «den senare pietismen» förstår man i Finland de religiösa rörelser, som från början och mitten av 1800-talet utövade ett högst betydande inflytande på hela folkets religiösa åskådning — dels som lekmannarörelser, dels framkallade av präster. Ordet «pietism» skall här icke tagas i samma mening som till ex. i Tyskland, ty den finska «pietismen» har — såsom av det följande kommer att framgå — en säregen karaktär. Själva benämningen «pietism» användes sällan i Finland. De viktigaste av de nämda rörelserna var följande: pietismen i Savolaks och Österbotten, till vars första ledare hörde Paavo Ruotsalainen och Niilo Kustaa Malmberg; den evangeliska rörelsen, vars upphovsman var Fr. G. Hedberg; renqvistianismen eller bedjarrörelsen, som dels byggde på arven från 1700-talspietismen, dels på väckelsen från Henrik Renqvist; och för det fjärde laestadianismen, vars mest betydande ledare voro Lars Levi Laestadius själv och Juhana Raattamaa. Dessa rörelser uppvisade sinsemellan många skiftningar, som vi inte kan gå in på här, men alla stannade de kvar inom kyrkan, trots att denna tidsvis motarbetade dem. Detta var en följd av deras starka förankring i arvet från Luther. De ha inte företrätt några sådana åskådningar, som inte kunnat förenas med bekännelsetrogen lutherdom även om man stundom haft särpräglade uppfattningar.

Utanför Finlands gränser är måhända «pietismen» i Savolaks och Österbotten mest känd. Efter de första stora ledarnas död leddes rörelsen av lekmän under den s.k. «gubbarnas tid», tills den på 1880-talet fick en ny samlande kraft i N. K. Malmbergs son Wilhelmi, som förfinskade namnet till Malmivaara. Han dog som kyrkoherde i Lappo 1922. I det följande några synpunkter på hans trosuppfattning.

Det bör först nämnas, att «pietismen» i Savolaks och Österbotten

står i motsättning till all slags kristendom, som ensidigt betonar forensiska fakta. Inte så att fatta, som om den inte hade byggt på Kristi verk för oss och den därpå följande förkunnelsen om syndernas förlåtelse. Detta är grunden för allt. Jag skulle tro, att Guds nåd inte i Finland så bjudits även åt den uslaste syndare som i denna form av «pietismen». Men tron är icke endast ett försanthållande; den är alltid en levande gemenskap med Kristus. I detta stycke bär rörelsen verkligen en pietistisk prägel: vad som sker i hjärtats innersta är väsentligt. Och i detta, som sker i det fördolda, verkar den levande och närvarande Kristus på människan. Man kunde kanske säga, att om försoningen lägger grunden för nådens ordning hos de väckta — så kallas pietisterna —, så fortsätter den uppståndne och närvarande Kristus byggnadsarbetet. Och dock kan den väckte aldrig tro, att han hunnit någon vart. Han håller alltid på med det första steget. Därför talas det i denna riktning ogärna om någon nådens ordning med olika stadier. «Kasta åt fanders stegen» påstås själva Paavo Ruotsalainen ha sagt, grovt och med undvikande av all fariseism, som hans sed var. Huvudsaken är, att mänskan är hos Kristus, förbunden med honom. Vad som sedan sker, kommer av sig självt. Man kunde också säga, att detta är orsaken, varför «pietismens» salighetsväg är så enkel. Där finns ingen lärobarlast. Man drar inga kalla slutsatser. Man är blott stilla inför Herren, läser ordet och sjunger psalmer, väntar, hungrar, törstar och tackar sedan för det som Herren skänkt för att tillägnas i det inre livet.

Jag lånar ett par citat ur Malmivaaras predikningar, som visa hur han framställer denna väg till frälsning: «I Guds hela nådehushållning ges det blott två ting: Kristus och syndaren. Hela salighetens ordning är grundad på dessa två. Och strängt taget finns det intet annat innehåll i den Heliga Skrift än dessa två. De komma fram på varje punkt av Guds ord . . . Å ena sidan Kristus, å den andra syndaren, Frälsaren och den som behöver frälsning, Hjälparen och den hjälpsökande, den rättfärdige och den orättfärdige, vägledaren och den vilsegångne. Dessa två söker Gud sammanföra. Vår frälsning beror helt och hållet på, om de nå varandra eller ej. Syftet med allt det inflytande, som utgår från Gud är att sammanföra dessa två, föra Kristus till syndaren och syndaren till Kristus. Kristus nedsteg från himmelen til syndarna i denna värld, för att uppsöka syndare, hjälpa dem att bli Hans egna, gråta med dem, lida med dem, dö med dem. Gud syftar i alla sina handlingar med oss att leda oss till Kristus. Då och då omnämnes det i Bibeln, vi höra ord av Kristi mun: Kommen till

mig, till mig, följen mig; den som kommer till mig, honom skall jag icke kasta ut, vem som än kommer till mig, hans överträdelser skall jag icke minnas. Detta är alltså hela saligheten. Det är fåfängt att spörja efter en annan salighetsväg, ty det ges ingen; det är fåfängt att söka något annat än detta ena. Saken blir ej klar om icke Kristus och syndaren, Han och du, få umgås med varandra.»

Det kan i förstone synas som om detta vore ett vanligt andligt tal utan någon djupare religiös grundsyn. Jag skall emellertid låna ännu ett citat, som för oss ett stycke vidare i vår teologiska analys. Vi ska få se, att en alldeles bestämd grundsyn ligger till grund för denna «enkla salighetsordning». Malmivaara skriver i annat sammanhang så här: «Ödmjuken eder alltså under Guds starka hand, på det att han måtte upphöja eder i sinom tid. — I dessa ord ligger hela salighetens ordning. Varje Herrens lärjunges liv är ett vittnesbörd därom. Herren begynte verket i dem: han uttalade kallelsen: «Kom och följ mig». Vad är väl detta annat än: «bliven mitt verk, förbiden daglig lärdom och vård av mig». Kanske säger någon: Herren befallde ju oss att göra bättring och tro evangelium. Ja visst, och dessa ord inneburo givitvis: låten mig ändra ert sinnelag eller göra eder bättre, låten mitt evangelium tränga in i eder, höjen edra öron och hjärtan till det. Eller kan du finna något annat innehåll i dem? Då lärjungarna blevo Herrens följeslagare, så rönte de var dag inflytande av honom. De sågo, vad Herren gjorde, hörde vad han lärde, de fingo direkt undervisning och ledning av honom, än varnade han dem, än klandrade, än tröstade han dem; än stödde och styrkte han dem. De sågo det som skedde med honom, de lärde genom honom känna Fadern, blevo delaktiga av hans lidanden, undfingo den Heliga Ande av honom, vilken ledde dem fram till hela sanningen, med ett ord: de fingo alla av hans fullhet och nåd av nåd. Och i denna Herrens skola växte de enligt Kristi fulla mått, blevo hans avbilder, gjorde alltid skillnad mellan sig själva och Herren, mellan sitt verk och Herrens verk, klandrade sig själva och gåvo Herren äran. Och Gud visste i vad mån de voro delaktiga av Kristus. De hade fått delaktighet av Kristus, men Herren tryckte intill slutet ned deras självviska jag. Deras liv var Kristi liv i dem. Deras lidande var att bära Kristi död i sin kropp. Det hån och den förföljelse, som mötte dem, var Kristi kors, det enda de visste av, var den korsfäste Kristus. Deras rättfärdighet, deras visdom, deras helgelse och återlösning var Kristus. Deras tro var att de gåvo sig åt Kristus. Deras kamp gällde om de skulle förbliva i Kristus och om Kristi ord skulle förbliva i dem. Deras längtan till himmelen var en längtan

att få vara med Kristus. De voro omöjliga i världen och världen var omöjlig för dem för Kristi skull. De hade avstått från allt för Kristi skull, med ett ord: hela deras nya liv och livsföring innefattades i detta enda namn: Kristus. I Bibeln talas ej mycket om deras bättring, syndakänsla och bekännelse och annat, men så mycket mer talas det om Kristus och om det, som de fingo på sin lott som hans verk. Den av dem som förblev trogen intill änden, han fick kronan, den som flydde ur Herrens hand, han förgicks.»

Så långt Malmivaara. Nu skola vi för en stund övergå till den nutida Luther-forskningen. Där har man under de senaste decennierna talat om den s.k. conformitas-Christi tanken. För att förstå vad som menas därmed bör vi utgå från den nytestamentliga Kristus-mystiken. Då och då upprepas i Nya Testamentet orden «att vara i Kristus». Man har räknat, att det förekommer där hela 164 gånger. Det förekommer redan i Jesu översteprästerliga bön i hans yttrande: «— — — att de alla må vara ett och att, såsom du, Fader, är i mig och jag är i dig, också de må vara i oss — — jag i dem och du i mig — —» (Joh. 17:21,23). Paulus säger att han icke mer lever, utan att Kristus lever i honom (Gal. 2, 20), han är korsfäst med Kristus (Gal. 2, 19), församlingen är Kristi kropp och de troende hans lemmar, var och en i sin mån (1 Kor. 12, 27). De som döpts till Kristus hava genom dopet till döden blivit begravna med honom, men liksom de dött med honom, skola de även leva med honom. «Ty om vi hava vuxit samman med honom genom en lika död, så skola vi och vara sammanvuxna med honom genom en lika uppståndelse» (Rom. 6). Allt detta kan på sätt och vis tolkas utifrån den nytestamentliga kyrkouppfattningen — att vara i Kristus är detsamma som att vara i kyrkan, som är Kristi kropp — men det betyder samtidigt för den enskilde att växa och bli Kristi avbild, att Kristus «tar gestalt» i honom (Fil. 3, 16; Gal. 4, 19). Det latinska ordet conformitas kommer just härav: conformitas Christi är likhet med Kristus i en livsinriktning, som är gemensam med honom. Människan så att säga slipas till Kristi avbild.

Detta begrepp conformitas Christi har till viktiga delar klarlagts genom att ställa det som motsats till ett annat begrepp, imitatio Christi. Imitatio betyder att söka likna Kristus i hans efterföljelse. Då man i fråga om Luther kan tala om conformitas Christi, bör man i fråga om katolsk fromhet snarare tala om imitatio. Man strävade till imitatio framför allt med hjälp av de s.k. evangeliska råden, consilia evangelica, vilka utgjorde grunden för en högre sedlighet. Den skulle eftersträvas medels fattigdom, ödmjukhet, ren-

het, avskildhet från allt jordiskt, genom olika andliga övningar och strävanden till fördjupning. För mänskan hägrade ett fjärran ideal, och det dagliga jordelivet tycktes stå i skarp motsättning härtill. Så kan t. ex. det medeltida munkväsendet härledas direkt ur denna världsfrånvända imitatio-strävan. Dess ädlaste företrädare t. ex. Franciscus av Assisi, hade verkligen nått så långt i aktningsvärd likhet med Kristus som man överhuvud kan nå på denna väg i det mänskliga jordelivet.

Vi kan göra en jämförelse mellan de båda fromhetstyperna. Jag följer här en analys, som gjorts av en finsk teolog (Olavi Tarvainen):

1. Imitatio är till sitt grundväsen ett etiskt, conformitas ett religiöst begrepp. Det förra betyder i främsta rummet övning i sedlighet, en strävan att så noga som möjligt följa Kristi föredöme i dygd. Det senare åter för till religiös erfarenhet, till ett skapelseverk i den nya födelsen, i vilket människans Kristus-förhållande får en rent religiös grund.

2. Imitatio är antropocentrisk, conformitas kristocentrisk. I imitatio riktas uppmärksamheten främst på det människan gör, på huru hon kan efterfölja Kristus. Enligt conformitas-åskådningen är det viktigaste, vad Kristus gör, hur han tar gestalt i människan.

3. Imitatio är ett lagiskt, conformitas ett evangeliskt begrepp. Det förra ställer krav och blir så ett tryckande lagens ok. Det senare kräver intet, utan ger, ger Kristus som gåva, och i hans gemenskap börjar och tillväxer det nya livet. Kristus är alltså ej blott en förebild, utan en gåva.

4. Imitatio är till sin natur opersonlig, conformitas personlig, ty imitatio grundar sig icke, som conformitas, på att man personligen lämnar sig åt Kristus för att vårdas och nyskapas av honom.

5. Kännetecknande för imitatio är aktivitet, för conformitas passivitet. Den förra leder till ett flitigt och samvetsgrant efterföljande av exemplet. Den senare åter lägger huvudvikten vid att människan underkaster sig Kristi verk och förblir däri.

Vi kommer till det resultatet, att conformitas Christi är en sådan likhet med Kristus, att människan på sätt och vis får bära hans ok, får leva ett likedant liv som han under sin jordevandring, men att allt detta nu sker genom ordets och Andens inverkan på den som är i Kristus. Den som efterföljer Kristus får även del i hans lidanden, det vill säga: om de ha förföljt Herren, skola de även förfölja hans lärjungar, om hans väg har varit smal, så är hans efterföljares det även, om han har gått mot korset och döden, så

få hans efterföljare även bära korset, korsfästa sitt kött och bli delaktiga av Herrens död, liksom även delaktiga av hans seger och uppståndelse. Likväl är intet bara självvald fromhet, utan en följd av Herrens närvaro, ett liv i honom. Likhet med Kristus är i denna mening icke blott en ljus salighet, som lyser fram ur ett helgat väsen, utan den är samtidigt även en vandring i den korsfästes spår. Just härutinnan kommer Luthers anfäktelser att kasta ljus över conformitasbegreppet. Man må läsa exempelvis Erich Vogelsangs analyser i verket Der angefochtene Christus bei Luther. Kristi djupa nöd, när han utropar på korset: «Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig!» kan just i conformitas-anfäktelserna föra även mänskan till en sådan ensamhet och hopplöshet, att alla ljus tycks ha slocknat. Men då hon i detta läge håller fast vid en aldrig så liten gnista tro (scintilla fidei), som vänder sig mot nådens Herre, liksom Kristus gjorde när han uppsände sin sista suck till Fadern, så skall den, som tror, få tröst i stället för hopplöshet. Och först efter dessa djupa erfarenheter börjar hon förstå, vilken stor sak det är att äga nåden, livet, uppståndelsen, att vara ett Guds barn och få del i himlen. Hur härligt är det inte för henne, att Kristus lever och regerar. Även den uslaste äger hoppet i honom. Intet är större än att få tillhöra Kristus och vara under hans beskydd.

Då conformitas Christi har denna innebörd, betyder den inte blott att utifrån betrakta Kristi verk och att för egen del tillägna sig Guds objektiva frälsningshandlingar genom förnuftets slutsatser, den är med ett ord icke någon «historisk tro» eller «huvudets tro», som reformatorerna ofta varnade för. Den är Kristusmystik, men i sund, personlig mening. Mellan den troende och hans herre råder en intim personlig gemenskap, på sätt och vis en växelverkan, om man blott förstår detta så, att man ger de rätta proportionerna åt givandet och mottagandet: Kristus ger hjälp och nåd i fullt mått, människan för sin del sträcker blott fram sin synd och vanmakt mot Gud.

Nu ska vi granska Malmivaaras ovan citerade tankar i ljuset av det nämnda. Resultatet är förvånande klart.

Först märker vi, att Malmivaara i hela nådens ordning betonar blott en stor sak: Kristus och syndaren måste få «umgås» med varandre. Detta avser just det nämnda förhållandet mellan givare och mottagare. Å ena sidan den som skänker, å den andra den som mottar nåd, å den ena hjälparen, å den andra den hjälpsökande, å ena sidan den rättfärdiga, å den andra den syndfulle, å ena sidan vägvisaren, å den andra den vilsegångne. Dessa två

försöker Gud föra samman. Det gäller om det skall uppstå ett sådant Kristusförhållande med den allra närmaste kontakt. Och Malmivaara har en rent evangelisk grund: Kristus går ut för att uppsöka syndaren. Hans grepp är Kristocentriskt. Det är Kristus, som kommer till syndare «för att gråta med dem, lida med dem, dö med dem» — det är ej syndaren som från sin egen låga plats sträcker sig mot den himmelska förebilden. Men då Kristus skapat gemenskap med syndaren, börjar Herrens verkliga efterföljelse. I den skolan blir mänskan en Kristi avbild. Jag återvänder än en gång till Malmivaaras ord; säkert se vi nu djupare in i deras innehåll: «Kom och följ mig! Vad är väl detta annat än: bliven mitt verk, förbiden daglig lärdom och vård av mig — — Då lärjungarna blevo Herrens följeslagare, så rönte de var dag inflytande av honom. — — De sågo, vad som skedde med honom, de lärde genom honom känna Fadern, blevo delaktiga av hans lidanden, undfingo den Helige Ande — — Och i denna skola växte de enligt Kristi fulla mått, blevo hans avbilder — — Och Gud visste, i vad mån de voro delaktiga av Kristus — — Deras liv var Kristi liv i dem. Deras lidande var att bära Kristi kors i sin kropp. Det hån och den förföljelse som mötte dem var Kristi kors, det enda de visste av var den korsfäste Kristus. Deras rättfärdighet, deras visdom, deras helgelse och återlösning var Kristus. Deras tro var att de gåvo sig åt Kristus. Deras kamp gällde, om de skulle förbliva i Honom. Deras längtan till himmelen var en längtan att få vara med Kristus.»

Men varför ska vi fortsätta jämförelsen? «Pietismen» i Savolaks och Österbotten innehåller dessa drag och är således en tydlig conformitas-kristendom. Greppet är inte i första hand etiskt, utan religiöst, icke antropocentriskt,utan kristo-centriskt, icke lagiskt, utan evangeliskt, icke opersonligt, utan personligt, icke aktivt utan passivt. Gränslinjen mot imitatio-fromheten är tydlig. De exempel jag citerat ur Malmivaaras predikningar — och de kunde mångfaldigas — visar, att det i avlägsna församlingar i Finlands hjärta har sprungit fram en kristendomsform ur folkets djup, i vilken typiska lutherska drag fått et interessant uttryck och praktiserats på basen av folkets religiösa erfarenheter. Man måste emellertid också sätta ut endel frågetecken. Man har frågat sig — och i Finland har i synnerhet den av Hedberg grundade evangeliska riktningen gjort detta — om icke den «pietistiska» kristendomen alltför mycket betonar de subjektiva synpunkterna på bekostnad av de objektiva. Härtill svarar man, att lutherdomen lätt kan tolkas som en sådan kristendom, där man ensidigt bygger på inträffade fakta, men där det levande förhållande till Kristus, som vi talat

om, får stå i skymundan. Naturligtvis är rättfärdiggörelsen i grund och botten ett faktum extra nos och rättfärdigheten är en främmande rättfärdighet (aliena iustitia), som vi får som gåva redan i dopet. Men vi måste minnas, att rättfärdiggörelsen och det nya livet inte får skiljas från varandre, ty då får det senare lätt drag av lagisk strävan. Luther sade, att Kristus är närvarande just i tron — in ipsa fide Christus adest. Detta har vår «pietism» tydligt förstått på sin conformitas-linje. Å andra sidan kan det erinras om att förlåtelsen alltid är nummer ett i lutherdomen såväl i betydelse som till sin ställning och att ingen nyfödelseprocess skänker oss någon förtjänst inför Gud; vi behöver en medlare ända till slutet. Härpå svara de väckta, att det att ha en medlare, betyder att leva ett trosliv i *honom*. Att äga förlåtelse, det är att äga Kristus. Ingenstädes är det fråga om att vinna någon förtjänst. Enligt Malmivaara finns det två slags mänskor, de som så gripits av Kristi kärlek, fångats och bundits av den, «att de leva, äro och ha sin varelse i honom, dagligen och stundligen», och andra som slitit sig lös ur «Herrens omfamning». Han frågar, om hans åhörare äro «knutna till Kristus». Då får alla frågor sitt svar. «Hur skall jag kunna göra en rätt bättring och få en rätt tro? Det behöver man inte kunna. När man blir Herren följaktig, då uppstå dessa av sig själv genom hans inverkan». Men, det oaktat anser inte den kristne, att han nått någon vart. Just detta är ett karakteristikum för de väckta, att den troende alltid anser sig hungra mer än äga; han håller alltid på med att taga det första steget, är icke färdig. Därför har det mycket dryftats, om det finns någon frälsningsvisshet i den savolaksisk-österbottniska «pietismen». Svaret följer av, att man anser sig vara «i Herrens vård». «Den hunger, som driver er att få del av livets ord, är ett verk av Guds ande. Och när ni med fruktan och bävan sträcker er fram mot Gud, är det Herrens eget inflytande. Det är alldeles omöjligt, att Herren kunde förkasta den, som ödmjukar sig under honom». Den kristne växer neråt, icke uppåt, men just så blir han mer beroende av Kristus, och att vara beroende av Kristus är i grunden det samma som att vara beroende av förlåtelsen.

Till slut vill jag taga fram en åskådlig bild från nutida «pietistisk» förkunnelse. Nyligen hörde jag på ett kristet studentmöte en företrädare för de väckta tala om, vad det är att vara brinnande i anden. Kontakten med Luthers conformitas-linje blev där klart synlig — åter på sitt eget sätt. Talaren pekade på, att Luther säger, att den kristne i sig själv är ett fuktigt trä, som inte brinner. Men om det fuktiga träet kommer i beröring med ett glödande järn,

börjar det glöda. Så är det även i den kristnes liv. Kristus är brinnande. «Den som är när mig, är nära elden», lyder ett Jesuord, som bevarats utanför Nya Testamentet. «Vårt fördärvade, odugliga väsen är brinande i anden, när det är nära Kristus. När vi lösgör oss från honom, blir vi åter bara ett kallt och fuktigt trä. Att vara brinnande i anden är således icke någon egenskap hos den kristne, som grundar sig på någon förandring hos honom själv. Det är Kristi närvaro i mitt liv. Kristus är brinnande, och den som är nära honom, börjar glöda». Just så tänker man i Savolaks och Österbotten, och säkert har vi något att lära därav. Här stå vi inför en ödmjuk kristendom, som ser den förblivande synden, men också tydligt pekar dit, därifrån syndaren får hjälp. När vår lutherska trosuppfattning är riktig leder den inte till någon vilsam och behaglig trygghet, där allt en gång för alla är gott och väl; tvärtom leder den till en personlig kamp, där den gamla mänskan var dag bör tryckas ner och dödas. Men detta sker i den levande gemenskapen med Kristus, då lutherdomens härliga Christus pro nobis — Kristus för oss — omedelbart fortsättes av det lika nytestamentliga Christus in nobis — Kristus i oss. Och detta betyder, att Kristus har gestalt i människan (Gal. 4, 19), alltså just den conformitas-Christi-linjen, vi talat om.

II.

I min föregående föreläsning försökte jag i stora drag klarlägga den frälsningsväg, som den «finska pietismen» förkunnar. Vi konstaterade, att den är knuten till det s.k. conformitas-Christi-tänkandet. Ordo salutis är enkel: Kristus och syndaren måste få komma varandra nära och kristendomen uppstår och tillväxer under Kristi inflytande. «Den får alltid del av Herren Kristus, som närmar sig Honom. Från Honom utgår ett inflytande på själen. Han är livets Herre, och man blir förändrad i Hans närhet. Det är alldeles omöjligt att förbli sådan man varit; man måste antingen bli Hans avbild eller fly bort». I denna föreläsning ska vi försöka lära känna närmare de väcktas uppfattning om rättfärdiggörelse. Vi följa åter närmast Wilhelmi Malmivaaras framställning.

Det hör till pietismens natur, att man i fråga om människans frälsning betonar vad som sker i hjärtat mer än det yttre forensiska faktum. Detta är begripligt, rent historiskt sett, då rörelsen uppstod som en reaktion mot både upplysningens kalla förnuftstro och den därpåföljande supranaturalismen. Livet blev huvudsaken, icke läran. Redan ett sådant ord som det smeden Högman i Jyväs-

kylä yttrade till Paavo Ruotsalainen, när denne kommit långa vägar för att få råd, tyder härpå. Högman yttrade nämligen: «Ett fattas dig, och därför allt: den inre förnimmelsen om Kristus». Detta ord har, efter vad jeg kan förstå, varit ett ord om frigörelse och evangelium för Ruotsalainen, då han med hjälp av det fick se bort från sig själv och finna frid, men allt detta skedde i hjärtats lönnkammare; där fanns testimonium spiritus sancti. Här måste dock några missuppfattningar rättas. Först och främst den, att väckelsens folk i Finland företräder en ensidig känslopietism, för vilken Guds ord och nådemedel ingen betydelse ha. I ytterlighetsfall har man kanske i vissa diskussioner förfäktat en överdriven subjektivism, men t. ex. Malmivaara har synnerligen kraftigt poängterat vikten av at läsa Bibeln. En annan närliggande misuppfattning är den, att man anser de väckta på något sätt bygga på det som sker inom mänskan. Det är ett faktum, att knappast någon form av evangelisk kristendom är dem mer främmande än den anglosaxiska helgelsekristendomen, som företrädes av vissa sekter, vilka spritt sig från det hållet. När Malmivaara betonar det som sker i mänskans inre, förkastar han den tro, som blott är ett försanthållande, och han leder i sin själavårdande predikoverksamhet åhörarna fram till ett verkligt tillägnande av frälsningens grunder. Härpå beror också det, att de väcktas rättfärdiggörelselära icke är osiandrisk. Vi behöva icke först förnyas för att Gud därefter med rätta kunde förklara rättfärdig den han redan faktiskt gjort till en sådan. De väckta kunde väl instämma i den lutherske parollen simul iustus et peccator (på samma gång rättfärdig och syndare).

Talrika ställen i Malmivaaras predikningar visa klart, att han tänker på Kristi försoningsverk som frälsningens absoluta grund. Han skriver bl. a.: «Han (Kristus) kom med samma håg som en moder går till sitt barns säng, för att hjälpa och stöda sådana, icke för att kräva något annat av människorna än vad de ha. De ha intet utom döden. Men han kom för att kräva av sig själv vad de icke ha, för att ge det åt människorna till hjälp och gagn. Han blev det som fattas oss, vår återlösning . . . Han kom för att göra oss behagliga för Gud, att taga på sig vår dom och död, och lät sig drabbas av Guds vredes slag, för att genom sig försona oss med Gud, vara en andra Adam, upprätta det, som den förre Adam eller den i synd fallna mänskligheten hadde brutit, för att ställa sig inför Herren, som vår överstepräst, fullgöra ett offer för hela mänskligheten, borttaga dess synder inför Herren, breda sin rättfärdighets vingar över dem, som själva intet skydd ha, och så, genom sig själv, göra dem behagliga inför Gud, ty Gud ser intet

annat hos dem än sin Sons rättfärdighet. Hur gränslöst obetydlig verkar inte kycklingen då den ensam springer mot faran. Men då modern breder sina vingar över den, syns intet annat än modern och hennes vingar och varje fara måste först drabba modern, innan kycklingen skadas. Kristi förhållande till syndaren är alldeles detsamma. Han kom för att helga mänskorna, göra dem till ett Gudi täckeligt folk, hos vilket intet lyte finnes. Då nu Guds öga ser syndaren i Jesus Kristus, ser det blott sin Sons rättfärdighet som dess skydd och prydnad. Gud tilltalar det nu som sin käraste och glädes åt sina händers verk, som Han ser fullbordat i Jesus Kristus.»

Jag har ställt denna passus i början av min framställning för att vi må konstatera, hur de väcktas rättfärdiggörelselära ansluter sig till försoningsläran och huru långt den står från all osiandrism. Allt som Malmivaara säger om Kristi inflytande bör förstås utifrån detta. Ett saligt byte har skett; syndaren får Guds Sons rättfärdighet och denne syndarens synd. Guds dom tar blott hänsyn till, om syndaren är i Kristi hägn. Men nu kommer frågan: hur skall en syndig människa få denna nåd? Detta är ju rättfärdiggörelselärans kärnpunkt. Och när vi analysera den framstår vissa av den «finska pietismens» viktigaste särdrag klart.

«Så enkel är nådens hemlighet: syndaren ger sin syndfullhet åt Herren och Herren ger sin rättfärdighet åt syndaren; syndaren bekänner oförbehållsamt sin synd inför Herren och Herren sin barmhärtighet, nåd för syndaren. Detta är hela hemligheten. Men hur svårt är det inte att lära sig den!»

Hur skal detta «inlärande» ske? Inte på några väckelsemöten, där en plötslig avgörelse krävs och själarna ställas inför ett tvång, och där man snart nog räknar de «frälstas» antal. Guds säd växer organiskt i Herrens skola. «Pietismen» i Savolaks och Österbotten är väsentligen uppfostringskristendom. Man är i Herrens «vård», under hans tukt, i hans sällskap, man ber om och om igen, att få komma honom nära, taga emot honom, när han talar. Men på denna väg finns det dock vissa mycket viktiga ställen, som ständigt kräva uppmärksamhet. Ett av de väsentligaste är, att Herren *avkläder* den människa, som han gör till sin. Människan måste känna verklig sorg över synden och hunger efter nåd. En död måste se, hur död han är, innan han blir levande. På sitt totala sätt säger t. ex. Malmivaara: «Därför går Guds hela nådegärning ut på att kläda av människan så att Gud får vara, vad han vill vara, människornas frälsare». Det bör kanske påpekas, att detta avklädande inte är något lagiskt krav, det är fråga om en Guds nådegärning. Det svåraste hindret för frälsningen är människans inbillade dygd,

egen tro, egen bättring och vandel, som alla leder till egenrättfärdighet och hindrar henne att ta emot frälsningen av Kristus. Redan Paavo Ruotsalainen som fick mycket av Thomas Wilckox' «Honungsdroppar», hade framför allt varnat för den fariseism, som bygger på människans egna prestationer. Blott den som är slagen till marken och i sin sorg blickar efter hjälp får hjälp. Detta kan till en början låta som välbekant allmänlutherskt tal, men nu är det att märka, att detta betonande av mänskans egen uselhet är ett så förhärskande drag hos den savolaksisk-österbottniska «pietismen», att den inte blott är en förutsättning för rättfärdiggörelsen, utan en egenskap även hos den rättfärdiggjorde. Den är alltså ej blott den bakgrund från vilken man höjer sig och blir lik Kristus: all Kristuslikhet är en fortsatt växt nedåt. Härpå beror det, att de väckta ogärna talar om rättfärdiggörelsen som ett lyftande upp till ett saligt tillstånd en gång för alla; den kristne lever i allmänhet icke i något nådens tillstånd i glädje och gamman — det finns sådana tider, men de äro korta — den kristne lever i fortsatt kamp, där ny rättfärdiggörande nåd behöves var dag.

I det följande skall jag anföra ett längre citat ur ett av Malmivaaras tal, där denna «avklädningsteologi» framträder synnerligen klart. Han utgår från en sjuks ord. Denna blev tillfrågad, hur resan hade gått och svarade: någon resa blev det inte, ty den som kämpar är vid resans slut på samma punkt som vid dess början. Detta är enligt Malmivaara det enda riktiga svaret. (Märkas bör, att det gäller en väckt människa, ej en sorglös.)

«Ack, i mitt tycke hade också denne sjuke på 20 år gått oerhört framåt och lärt mycket, gått i en hög skola, fastän sig själv ovetande, och på ett sätt, som var fördolt för honom! Om han inte hade kämpat dessa 20 år, så skulle han inte ha lärt sig, att han stod på samma punkt som när han började. Och om vi inför Herren tycka, att vi inte kommit ett steg framåt, var ha vi väl lärt detta? Det är ingen utantillsläxa, ingen kan garantera den för en annan, den lärs inte i bok, utan blott i den Helige Andes skola. Och hur många sorger och anfäktelser måste inte Gud pålägga oss, innan han får lärt oss det, hur många gånger måste han inte låta oss falla i gropen och lyfta oss upp igen, hur mycket måste han inte förödmjuka och såra oss! På hur många sätt måste han inte hyvla bort våra höga tankar, korsfästa vårt eget jag! Vilken bitter självförnekelse måste han inte lära oss, hur obarmhärtigt måste han inte avkläda oss, så att vi stå som nakna syndare, taga bort det som vi förr fått av Gud, taga bort väckelsens nåd, det sorgtyngda sinnet, syndabördan, tron, tilliten till Herren, bönens Ande, övnin-

gen i ordet och andakten, taga av oss, bit för bit, det som vi anse nödvändigt och ständigt trycka ned oss, låta oss känna samma hunger som vid det första steget, då mänskan ingen annan nöd har än denna: Ack, om Herren i sin store barmhärtighet förde mig in på bättringens väg! Om mänskan vid slutet av sin vandring suckar på samma sätt till Herren: Jag har så här länge inför Herren famlat efter bättringens väg, men jag står alltid bredvid vägen; ack, att du, Herre, ville föra mig stackare in på livets väg, så vet ni var hon står? Hon säger med rövaren till Herren: 'Herre kom ihåg mig, kom ihåg mig!' Och fastän hon måste lägga ned alla sina erfarenheter, strider, krig, ansträngningar och sin långa vandring som odugliga ting vid Herrens fötter, så behöver hon väl intet annat än rikta sina blickar på Hjälparen där hon står på stället. Om också ni ha lärt er detta och kommer i svårigheter på denna punkt, vilken lärdom kan ni inte få av Honom! Man står inte fjärran från Kristus, när man ropar till Honom: 'Kom ihåg även mig!'

Denna examen räcker sedan hur långt som helst. Den kämpande människan kan blott svara, att allt har gått galet, alla handlingar äro orätta, min vandring har varit orätt, både början och fortsättning, så ock min läsning, sång och bön, min kamp, ja allt har varit vrångt, inte ett steg har jag kunnat taga, utan jeg har tilltalat och närmat mig den Allsmäktige med utvärtes tankar.

Men vårt tillstånd må vara hur bittert som helst, så bittert är det dock inte, att vi inte kunde lämna vår plats och uppsöka läkaren. Sjukdomen må vara hur svår som helst, så svår är den likväl inte, att man inte kan beklaga sig över den inför läkaren, den Mästare, inför vars ansikte vi stå även i denna stund. O, om vi, vänner, kunde underkasta oss liv eller död inför Honom. Det går inte någonsin galet där. Allt vårt eget kommer på skam, och missdådaren får stå som missdådare. Där återstår intet annat än att med rövaren bekänna: «Oss vederfares detta med all rätt, ty vi lida, vad våra gärningar äro värda. Men oändligt mycket annat blir kvar, kvar blir Jesus Kristus, som intet ont gjort. Tänk om även vi ägde del i Honom!»

Detta långa citat torde vara tillfyllest. Liknande kunde i mängd citeras ur de väckta fädernas tal. Vad ser vi här, som kan belysa rättfärdiggörelseläran?

Först och främst är det alldeles klart, att det avklädande, det är fråga om, åsyftar att Guds fulla nåd må bli klar. Knappast kan någon förneka, att ett sådant tal klingar så evangeliskt som överhuvud är möjligt, ty längre kommer man ej: alla strävanden hos

alla människor äro värdelösa inför Gud, och var och en blir beroende av den nåd, rövaren fick. Detta är en frälsningslära, där lutherdomens *propter Christum* (för Kristi skull) får sin fulla tillämpning. Vi blir frälsta, icke för något som finnes hos oss, inte ens för vår tros skull. Solus Christus (Kristus allena) framstår klart. Inte heller ser man på, vad människan blir i Kristi händer, ty — för att åter bruka reformationstidens uttryck: Christus non desinit esse mediator, postquam renovati sumus (Kristus slutar icke att vara vår medlare efter det vi blivit förnyade). Liksom människan i kallelseögonblicket är ett «dött as» — så stärka ord användas — så måste Herren alltfort trycka ner henne «så att hon får nåd som ett as». Men mänskan vill icke vara på en så liten plats, utan «lyfta sitt huvud ur stoftet», börja «kravla uppåt» och gör det om igen. Härom säger Malmivaara: «Så får då Herren ständigt trycka ner oss. I dödens stund återstår likväl intet annat än att man måste bli avklädd och nedtryckt från alla håll, så att man icke kan bekänna annat än: «Om Herren gör det av nåd allene, så kan han ge mig nåd, men för min del måste nåden komma av nåd allena, annars får icke jag nåd, om icke Herren ger den alldeles gratis åt mig». Vid sidan av *solus Christus* ställes här, så vitt jag kan se, det andra stora lutherske lösenordet: *sola gratia* (enbart av nåden).

Men allt det sagda framkallar några viktiga frågor. Först ser vi här tydligt det, som redan sagts, att de väckta icke lära någon rättfärdiggörelse en gång för alla, som vore bare en actus forensis och skulle försätta mänskan i ett nådens tillstånd, på grund av Guds frigivande dom. Överhuvud talar de väckta föga om rättfärdiggörelsen som en avgörande gräns i livet. Här är det riktigt, att de mindre ser på ett faktum, som vore utanför oss än på det som verkligen sker inom oss, och vilket innebär att vi tillägna oss Kristus under trons dagliga kamp. Visst är de på det klara med, att den kristne liksom får leva under förlåtelsens himmel, men om denna förlåtelse skaffar man sig icke visshet blott i något viktigt avgörelseskede, varefter allt vore lugn och glädje — nej man övertygar sig om det i den dagliga vandringen till Kristus, så att den nödställde får frid i sitt hjärta, när han känner Kristus i sitt inre. En kristens gudsförhållande är aldrig färdigt. Man har sagt, att de väckta här ha ett slags troslivets inre eskatologi: man ser alltid hoppfullt framåt. *Nu* finns det intet annat hos mig än andlig dvala, köld, synd — men *en gång* hoppas jag allt skall bli bättre. Det är lätt att visa, att Luther t. ex. — i synnerhet under sin senare period — lade vikt vid den närvarande tilliten och friden. Men

de väcktas ståndpunkt bör förstås som en ytterlig rädsla för en falsk statisk inställning. En kristen lever ett dynamiskt levnadslopp. Och just här kommer vi tillbaka till conformitas-kristendomen som vi behandlade i vår förra föreläsning. Vår frälsningsgrund är ovillkorligen utanför oss, nämligen Guds nåd som är oberoende av oss och på vilken syndaren blickar — men det oaktat måste man även betona det med särskild skärpa, vad Kristus gör i oss. Man måste även betona Kristusmystiken, där han slipar om mänskan invärtes, efter sin vilja.

Men här först börjar vår fråga strängt taget. Hur kan den här framställda avklädningsteologien, som lär, att en människa, som t. o. m. vandrat tiotals år på trons väg, alltjämt sakna väckelsesinnelaget, sorg över synden, bönens ande, tro, tillit till Herren, övning i ordet och andakt, hur kan den vara ett formande till likhet med Kristus? Kristi avbild lär väl icke sakna nådeverkningar, märkbara på något sätt; Kristus är ju icke ett föredöme i Andens tomhet, utan i Andens fullhet, icke för en sjuk eller helt död, utan för det sunda livet i Gud. Eliminerar inte den «pietistiska» åskådningen all det nya livets kristendom? Om man å ena sidan fick sätta ett frågetecken för, om inte de väcktas rättfärdiggörelselära med sin fortgående dynamism glömmer att människan en gång för alla vinner nåd och förlåtelse, så måste man här fråga, om den inte, när det är tal om förlåtelsen, till slut stannar i det första stadiet, så att hela ordo salutis reduceras. Vi sade, att sola gratia framstod tydligt i dess åskådningar, även om den på sitt sätt fattade den som den usla människans enda hopp i livet. Men måste vi inte nu konstatera, att vår lutherdoms stora syntes, sammanfogningen av de två sidorna, Christus pro nobis och Christus in nobis blir ett tomt talesätt. Är inte conformitas Christi här allt annat än verklighet?

Det första svaret lyder: den väckte ser själv blott syndens makt i sitt liv, men i själva verket har Kristus väckt honom till liv. Malmivaaras ovanciterade hänvisning till mannen, som varit sjuk i 20 år, innehöll just detta: den sjuke såg själv sitt eländiga tillstånd — men själavårdaren som besökte honom, såg hur oerhört han gått framåt, lärt sig mycket och gått i hög skola, om än sig själv uvetande och på ett sätt, som var fördolt för honom själv. Icke så att fatta, som om ödmjukheten hade varit något slags konstlad anspråkslöshet och munväder, utan så, att *just den,* just den ständigt växande känslan av eget elände verkades av Kristus. Då det i Finlands kyrkas officiella katekes säges, att helgelsen är en växande känsla av synd och nåd, är detta väl förenligt med

dessa åskådningar. För de väckta är den anglosaxiska sekterismens helgelseoptimism motbjudande. Då t. ex. Pearsall Smith på sin tid kunde säga, att han efter sin nyfödelse inte hade syndat på 27 år och då några andra har tänkt, att de efter andedopet inte behöver läsa den femte bönen i Fader vår, så är detta en styggelse för en finsk «pietist». För honom är Guds helighet så outsägligt stor och mänskans synd så djup, att utvecklingen blott leder till att man klarare förstår dessa två motsatser.

För det andra: de väckta talar gärna om den fördolda Guden. Detta tarvar en närmare utredning. Den fördolde Guden är för dem inte detsamma som Luthers Deus absconditus, som skulle leda till förfärande predestinationsanfäktelser. Han är visserligen stor och suverän i sin fördoldhet, och för honom är allt möjligt, men här i livet är hans gärningar för det mesta fördolda för mänskliga ögon. Det inflytande som utgår från honom gäller tron och icke åskådningen. Inför honom bör man mer uppträda som en ödmjuk och förväntansfull mottagare och undvika allt jäkt att känna sig säker — då förtas överraskningsmomenten i Guds handlande, man bör så att säga snarare ha känslan av de gryende möjligheterna på morgonen än stå i middagens klara ljus, då allt framträder mycket tydligt. En av de väckta mycket sjungen psalm innehåller bl. a. ställen och uttryck som dessa: «Fördolde Herre, som bor i ljuset . . . även om du ger dig till känna, är du fördold . . . Fördolda tanke, fördolda skydd, fördolda förlåtelse, fördolda nya liv med Gud, fördolda klippa, som trotsar stormarna, hoppets ankare och ljus, fördolda kraft i tro, kärlek och tålamod och hopp, fördolda väg och visdom, som ej fattas av mänskor, fördolda kraft som fyller hjärtat, fördolda Kristus och himmelrike, fördolda invärtes prydnad hos mänskan, fördolda skydd och till slut fördolda tid, då vi skåda Herren ansikte mot ansikte, den Fördolde». Med ett ord: den troendes hela nya liv är en fördold verklighet och som sådan alltigenom annorlunda än allt som finnes i jordelivet, osynligt, förborgat; det öppnar sig blott för den troendes öga och är alltså dårskap för denna världen. Därför är det något fördolt, då man blir Kristi avbild — även om det är verkligt.

För det tredje: rättfärdiggörelsens frukter syns likväl i den nya strävan, som mänskan fått av Herren. Om så ej vore, skulle vi inte förstå den klara gränsdragning, som hos vår «pietism» — liksom hos besläktade företeelser, på andra håll — finns gentemot världen. Synden framträder just i världslighet. Motsatsen till den världslige och sorglöse är den som är bekymrad för sin själs välfärd, «den väckte» (som likväl i själva verket inte anser sig vara så

väckt som han borde vara!). Här äro färgerna mörka, t. o. m. i klädedräkten, där råder världens glada färger. Här är de hem, där man brukar ordet och samlas till andliga möten, där man samlar sina vänner för att längta efter nåden, där man försöker uppfostra barnen till gudsfruktan, *där* är det sorglösa folk, som söker timlig glädje. Livsinställningen är med ett ord en annan än på det håll, där man motsätter sig allt inflytande från Gud. Och darför finnes här — så underligt det än kan förefalla efter vad som sagts — till slut, fastän fördolt för vederbörande själv — den verkliga förvandlingen under Herrans hand, som man kan skönja hos varandra, även med mänskoögon. Jag hänvisar här till några av Malmivaaras predikningar, där han talar om Frälsaren som den store helbrägdagöraren. Grundtanken i dem är, att den som är fjärran från Jesus, är sjuk. Denna sjukdom botar han alltjämt. «Hur? Han väcker människornas samveten och träffar med sin väckande nåd det ondas rötter i hjärtat. Det läkemedel, han brukar mot det, är ordet . . . Läkaren förde in sitt ord i mänskans hjärta, i samvetet. Och varthän det ordet kommer, så verkar det hälsa. Mänskan förblir aldrig oförändrad, om Gud får låta sitt ord tränga in i själen . . . Och allteftersom ordet får verka i hjärtat, så börjar sjukdomen övervinnas. Syndens makt brytes i själen . . . Framför oss står plötsligt en mänska, som nyss led av den andliga dödens sjukdom, nu är hon friskare än förr. Dödens makt har brutits inom henne, och hon har fått sätta foten på vägen till det eviga livet. — — En sådan läkare är Jesus Kristus även nu. Har han fått bota dig?» «O, vänner, må vi föra med oss hem det minnet härifrån, att Guds levande ord, Jesus Kristus, kan rycka ut syndens rötter ur vårt hjärta och odla ett nytt, bättre sädesslag där, som blir till liv för oss och våra barn och till ära för den store Guden och Hans Kristus». Och på ett annat ställe säger Malmivaara på tal om Rom. 7: «Aposteln säger sig göra det onda, även om han var Herrens lärjunge, men att han ändå inte vill det: han gjorde, vad han icke ville. Hans inre människa, viljan, hade böjts av Gud. Den lever då med Gud, i lydnad mot Hans heliga vilja, men en syndens människa, böjer sig ej, förändrar sig ej, utan förblir i synd. Därför skiljer aposteln på två mänskor, den nya och den gamla».

Knappast kan vi efter sådana ord, trots allt, låta bli att anse «pietisternas» kristendom för conformitas Christi-kristendom. Mänskan är verkligen under påverkan av omskapande krafter. Jag kan här till slut inte förbigå en intressant provinsiell skillnad, som kastar ljus över arten av de väcktas fromhetsliv. Någon av mina läsare kan förundra sig över den ton av klagan och ömklig-

hetskänsla, som mina citat präglas av, och fråga sig själv, vilka bedrövliga varelser de finska «pietisterna» egentligen kan vara. Var finns manligheten, var är den verkliga kraften i Anden?

Då väckelsen på sin tid utbredde sig till de österbottniska slätterna, träffade den där på ett vilt folk. Österbottningarna äro kända för sin styrka och självkänsla, de ha alltid varit Finlands bästa soldater och deras frihetskärlek är stor. Men bättringen betydde för en österbottning att lämna den *naturliga* mänskans livsstil, som gått i stolthetens och styrkans tecken, för att den nya gudsmänskan skulle få rum. Det är enligt min mening inte alls förvånansvärt, att man i detta stycke gick till den andra ytterligheten, som gjorde det österbottniska folket stilla och ödmjukt. Kraften försvann ej därför, men den förädlades till foglighet. Var och en som, om också blott i ringa mån, lärt känna dessa män, vet väl, att det i hjärtat på dem, som på korsets väg klaga över sin ömklighet, finnes en inre styrka, som nu inriktas på nya mål, på att göra allvar av trons kamp. — I Savolaks kunde man likaså se en egenartad bakgrund. Även om det ovansagda har sin tillämpning även där, måste man kanske dessutom komma ihåg det savolaksiska lynnets medfödda glättighet och spjuveraktighet. Framträder även här ett omslag till den motsatta ytterligheten på den väg där den naturliga människan dödas? I stället för den forna fröjden träder de väcktas gråt och tårar. En kännare av dessa ting har sagt, att «pietisterna» på båda hållen ha liksom en lösen, hos österbottningarna är det: «Saliga äro de i anden fattiga», hos savolaksarna åter: «Saliga äro de bedrövade». Och liksom österbottningen trots allt förblir österbottning i all sin kraft, även när han är väckt, så är savolaksarn en savolaksare med sin skämtsamhet. Humorns gåva har inte svikit honom i hans pånyttfödda tillstånd, även om han nu ler genom tårar. Livet har till sitt inre förnyats genom Guds Ande. I humorn under tårar återspeglas nu en oskyldig fryntlighet och andens hälsosamma salt. Så kläder Gud även här den, som han först klätt av.

Men med de väcktas rättfärdiggörelselära hör även deras trosuppfattning nära samman. Om den blir det likväl närmare tal i nästa föreläsning.

III.

År 1844 skedde en stor splittring inom den senare pietismen i Finland. Den s.k. evangeliska riktningen, företrädd av F. G. Hedberg, skilde sig från de väckta i Savolaks och Österbotten. Orsaken

var väsentligen den olika uppfattningen om tron. Det har blivit vanligt att här bruka två termer: den ägande och den hungrande tron. Motsättningen mellan dessa båda begrepp härledes närmast ur olika uppfattning om den troendes aktuella tillstånd. För att få den rätta bakgrunden för en analys av frågan måste vi hänvisa till ett par tankegångar hos Paavo Ruotsalainen och F. G. Hedberg.

Paavo Ruotsalainen ansåg, att då människan nått en inre fornimmelse om Kristus och så för sin del funnit Guds nåd, lever hon «av barnens bröd» i trygg lycka under sin första förlovningstid. Men snart yppar sig resans många besvärligheter för den kristne, trons första visshet förbytes i köld, och anfäktelserna fylla hjärtat. Vad skall man då göra? Människan kan utan någon inre förnimmelse av nåden förtrösta på de löften, som finnas i ordet, och liksom tvinga vissheten att återvända. Detta är likväl «att förhäva sig över sin tro», «att röva tron åt sig», som falska kristna ha för sed. Det är liktydigt med att sträva efter rättfärdighet genom egna gärningar. En rätt kristen handlar i stället annarlunda. Han talar om för Gud hur dårlig och trolös han är och klagar: «Du, käre Herre, ser nu, att mitt vapen (tron) är borta, och nu förmår jag icke längre något, utan lämnar min sak i dina händer, du vet, vad jag behöver». En kristen saknar, sörjer, är bedrövad och längtar efter Herren, och hoppas, att denne skall se till honom i nåd. Han tänker alltså inte, att det står väl till och at rättfärdigheten säkert kan vinnas just nu, utan griper om nådelöftena i tanken, att Herren till slut för de sina till målet. «Han är nöjd och tålig, och anser sig inte vantrogen, fastän han inte anser sig vara en rätt kristen, innan han finner Frälsaren, mer eller mindre». «Han kämpar för att ånyo få förnimma Kristus i sitt inre. Han hindras att tröttna, därför att det ibland hörs för ett ögonblick «vad nöd lider du», det vill säga, att Herren skänker honom inre tröst. Paavos tanke är alltså, att den kristne «glimtvis» kan veta att han äger något; allt annat är längtan. Det är här fråga om testimonium spiritus sancti, men icke som något varaktigt tillstånd.

F. G. Hedberg och de s.k. evangeliska såg nu i denne «pietistiska» uppfattning en avvikelse från den lutherska rättfärdiggörelsesynen. Enligt deras mening skulle människan, även mot sina egna känslor, lita på den objektiva försäkran i ordet om att människan är Guds barn. Hedberg skrev i sin bok Trons lära till saligheten år 1844 bl. a. följande: «Villoandarna säga: 'det duger ej, att trotsa på ordet; utan du skall bida till dess ljus uppgår i ditt hjärta'. Med detta råd förföra de väckta själar bort ifrån att enfaldigt tro Guds nådeord till ett fåfängt och ängsligt 'bidande efter inre ljus'; ehuru

Christus och alla apostlar lära oss att tro Evangelii ord, och icke vänta något annat ljus. Ty den som tror ordet får den Helige Ande, som befriar samvetet och gör det gladt i Gudi. Men den som icke tror ordet, utan kämpar efter inre ljus, han får i otro bära Guds vrede, och finner intet annat än flyktiga, svärmiska irrbloss, och sjunker derpå snart åter under Guds vredes kännedom i otro. Dessa se således mycket besvär alldeles fåfängt och just förgäfves göra de ett ängsligt trälarbete».

Den ägande tron är, om vi tar hänsyn till dessa tankar hos Hedberg, att vi i stöd av ordet äger Kristi försoningsverk, som skett en gång för alla. Den är glädje över en redan nådd frälsning, vila i Gud, där man ingalunda bara ser framåt, utan på det som Gud allaredan gjort. Detta är imputatio, att räkna Kristi verk syndaren til godo, vilket man äger även utan inre ljus. Den hungrande tron är däremot mindre djärv. Den dröjer inte vid att i första hand utröna det som Gud gjort en gång för alla, om den inte genom inre upplevelse kan anknyta detta till den syndiga människans erfarenhet av nåden just nu. Således väntar den, att Guds Ande åter på nytt skall klargöra Kristi verk för den troende. Man anser, att «det är att yvas över sin tro», om man blott i yttre måtto äger löftet i ordet. Då skulle även den mest oomvände kunna anse sig frälst. Vi kommer här tillbaka till något som redan varit på tal: å ena sidan ha vi förtröstan på den forensiska förlåtelsen, där man betonar Christus pro nobis — å andra sidan utröner man sitt hjärtas tillstånd i väntan på att solen skulle börja skina där, alltså Christus in nobis. Visst var Paavo Ruotsalainen fullkomligt medveten om den grundläggande betydelsen av den förra saken och vi ha tidigare lagt märke till detsamma hos Wilh. Malmavaara. Och å andra sidan kan man när som helst konstatera, att Hedberg inte för sin del lärde någon död förnuftstro. Det gäller i främsta rummet ett betonande i praktiken. Man hör någon gång sägas, att «pietisternas» ensidighet bestode däri, att de alltför mycket ser på människans synd, utan att våga tillräckligt se på Kristus, och därför blir deras tro blott hunger i stället för ägande. Men detta är fel. Den hungrande tron är nämligen framför allt det, att man ser på Kristus. Då t. ex. Malmavaara talar om att även den troende är som ett dött as, som inte kommer ett steg framåt, så höjer han likväl just då sin blick mot Kristus. Hos honom själv finnes intet som kan skänka trygghet — men han förblir i hoppet, att Kristus trots allt ej förkastar syndaren. Jag hänvisar här till Lars Stenbäcks psalm «För Jesu milda ögon». I dess sista vers utsäges just detta: «Nedsjunkande jag ser ändå I Jesu milda ögon». Och Wilh.

Malmivaara skriver: «En Herrens lärjunges hela liv är längtan efter Jesus. Alltsedan Gud nådde dem, då de beträdde bättringens väg, gingo de ut för att gå i Hans fotspår och kalla på hans hjälp, lyda Hans röst, sträva till trons djupa gemenskap med Honom. Om Honom sjunga de, till Honom bedja de, de gråta i saknad efter Honom och lida betryck. Deras enda strävan är Jesus Kristus. Han är hela deras livsinnehåll. Deras själ sträcker sig efter Honom. De skulle överge himmel och jord, om de blott finge äga Herren».

Och nu kommer jag fram till hovudsaken. Denna trons längtan syftar till att kristendomen måtte bli — som vi nu säger på teologiskt språk — Conformitas Christi-kristendom. En «pietist» nöjer sig icke med en sådan tro som på sätt och vis drar en yttre slutsats; Kristus har dött för alla, alltså även för mig; han strävar till den Kristus-mystik, som det talades om i början av dessa föreläsningar. Kristus borde ta gestalt i mänskan, mänskan borde invärtes få växa samman med Kristus, verkligen få liv av Honom. «Bedrövade vän! Du finner det alldeles omöjligt, att Jesus Kristus kunde ta gestalt i dig. Då du känner din syndfullhet, talar satan genom ditt eget hjärta så här: du får inte längre nåd. Förr, då synden inte plågade dig, sade han: visst ger Gud nåd — men nu säger han att det är för sent. Och du frågar darrande: hur kan det bli möjligt att en sådan människa får nåd? Du känner ditt farliga tillstånd och ditt hjärtas hårdhet. Då man talar till dig om att Jesus skall födas i dig, anser du det därför alldeles omöjligt, att en sådan syndare kunde få livet i Kristus . . . Du har uppbjudit alla dina krafter för att bli bättre, och du blir allt sämre. Du ser att dina beslut är värdelösa, dina löften är lögner och du anser det omöjligt att bestå inför Guds eldögon. Då du sedan hör, att Gud inte kräver liv av dig — en död — utan ger dig livet i sin Son, frågar åter ditt hjärta, darrande av fruktan och glädje: hur kan detta ske? Och så är det alltid. Vägen spärras och det synes allt omöjligare . . . Du, min vän, som längtar efter julen, du har lärt dig sjunga om synderskan, rövaren, Petrus, David, Manasse, som alla hade det lika bedrövligt som du, och som likväl fingo nåd. Det får du också. Ty för Gud är ingenting omöjligt (Luk. 1, 37). Vädja till det, då allt synes mörkt. Då ditt eget hjärta, djävulen, världen, lagen och allt dömer dig, och ingen hjälp synes eller hörs, och man erbjuder dig förrädaren Judas roll i helvetet, lämna din sak därhän, bida och se, vad Herren nu ämnar göra, och säg till dig själv även när det är som omöjligast: för Gud lär intet vara omöjligt».

Jag tror att sådana citat visar, hur fjärran all billig strävan efter religiös trygghet är från de väckta i Finland. Man rör sig på djupt vatten. Längtan är en kamp till blods. Man skall nå fram. Man skall få ett nytt liv.

Men, ärade åhörare. Här kan vi se saken ur en annan synvinkel. Vi konstaterade i den förre föreläsningen att om man blir avklädd av Gud, så är man redan i Guds händer. Det är alltså et verkligt nådens tillstånd. Nu bör det sägas, att den hungrande tro, som stiger upp ur en avklädd människas hjärta, redan är ett besittande. Det nya liv, som «pietisten» väntar, framträder redan i den andens fattigdom, som kännetecknar honom. Den som ropar efter Herren, är redan hos Herren. Han har det väl ställt — även om det förefaller honom själv stå illa till. När Malmivaara talar om hur syndarna trängdes kring Jesus, tillämpar han deras längtan på den väckte i nutiden: «Vet du, vad den längtan är? Då du tänker: O, att jag kunde nå fram till Herren, om jag kunde få del av Hans ord, så innebär denna längtan, att du redan är hos Gud. Den är redan i och för sig ett liv i nåd, som Gud har skapat hos dig. Då du tycker, att du inte har del i Herren, så håller du just på att nå fram till Honom. Och detta gör du därför, att Herren har kommit till dig.» På tal om synderskan säger Malmivaara, att Jesus ser en troende i kvinnan, som gråter av skam över sig själv. «Din tro har frälst dig.» Det är så, även om kvinnan endast gråter över sina synder. «Hennes tro hade genom hindren kämpat sig fram till Herren. Den hade höjt hennes huvud ur hopplöshetens dy, och så hade hon kastat sig och sin dom för Herrens fötter . . . *När man så tränger sig fram till Herren är det levande tro,* och det räddade denna stackars kvinna». Och ännu ett citat, som från denna utgångspunkt för oss direkt in i Conformitas-tänkandet: «Ni känner det väl, vänner, av egen erfarenhet: ur nattmörkret stiger ett gott rop av hjärtat till Herren: Ack, Herre, måste jag här förgås av svält? Där drivs man att handla som synderskan, som publikanen, som den stackars rövaren och otaliga andra. — När man så ser på Herren krönes Kristus: du förnedras — Herren upphöjes, du blir liten — Herren blir stor, du blir syndaren, Herren frälsaren. Sådan är Guds skola. Och fastän detta inte motsvarar det man själv känner och inte heller den bild mänskorna själva skapat sig av en kristen, så ser Herren likväl hur syndaren i det tillståndet är lik hans Son. Just en sådan duger för honom, ty de offer, som duga inför Herren, äro en förkrossad ande, ett förkrossat och nedslaget hjärta, skall du, Gud, icke förkasta. Då

har förvisso kött och blod det svårt för sitt kors' skull, sina barns skull, sina förtryckares och begabbares skull, *men ändå är det ett saligt tillstånd*».

Man kunde kanske säga, att känslan av bristande tro hos de väckta just är tron, att den som tycker sig själv vara längst borta — det är här alltså icke tal om de sorglösa — i verkligheten är närmast och att Guds verk sker just där det inte alls synes ske. Detta är ett synnerligen motsägelsefyllt tal, men det innehåller mycket. Här dras allt samman till de två linjerna i rättfärdiggörelsefrågan: mänskans frälsning beror på full förlåtelse, då hon förblir syndare in i det sista — och på samma gång är det likväl en förändring eller bättring under helbrägdagörarens händer, då det hårda hjärtat böjer sig och söker hjälp och överlämnar sig i Herrens vård. Kristus är närvarande i den hungrande tron. Att hungra är att äga. Just här mötas Christus pro nobis och Christus in nobis. Och fastän man av Paavo Ruotsalainen-citatet i början kunde dra den slutsatsen, att de väckta väntar på nådekänslor som garantier för sin frälsning, medan de evangeliska helt enkelt bygger på ordet, ser vi här, att den hungrande tron betyder att man förtröstar på Kristus just sådan man är, även om man inte alls känner någonting. Det är, som pietisterna säga, att «leva på torrskaffning». Herren må sedan ge, vad han finner för gott.

Jag kan i detta sammanhang inte underlåta att citera ett par korta ställen ur framställningen om tron i prof. Hallesbys dogmatik, därför att den enligt min mening visar nära andlig frändskap med de väcktas åskådningar. Jag menar inte, att jag utan vidare kunde placera prof. Hallesby på samma linje — vi kommer snart till en kort värdesättning av de finska «pietisternas» frälsningsuppfattning, varav det skall framgå, att där finnes ett och annat att kritisera. Men den jämförande forskningen fäster sig vid beröringspunkterna mellan de religiösa rörelserna. Hallesby skriver:

«At synderen skulde føle nogen særlig glæde i det øieblik, han i sin fortvilelse overgir sig til Frelseren, er ikke mere sandsynlig end at patienten skulde føle sig glad ved at lægge sig med sin smerte under lægens kniv. Heller ikke er det rimelig, at synderen i det øieblik skulde føle sin tillid til Kristus. Rimeligere er det vel, at han i det øieblik føler, hvor liten tillid han har. Som den mann, som kom til Jesus, og i sin nød brøt ut: «Hjælp min vantro!» Han hadde tro, det viste sig deri, at han kom til Jesus i sin nød. Men selv følte han sin mangel paa tro. — Og Aandens hensigt her er ikke vanskelig at forstaa. Vi er alle tilbøielige til at søke grunden for vor frelse inde i os. Og da vi av Skriften vet, at alt avhænger

av vor tro, saa falder vi let i den snare at tro paa vor tro istedenfor paa Kristus. Derfor sørger Aanden for, at synderen ikke føler eller ser sin egen tro i det øieblik han vender sig til Kristus. Ved siden av sin øvrige nød ser han ogsaa sin mangel paa tro. Og blir derved endnu mere hjælpeløs, d. v. s. skikket til at frelses av naade. Denne totale avmagt er det nemlig som ved Aandens veiledning sætter ham istand til at sætte all sin lit til Kristus» (Kristelige troslære II, s. 433 f.).

Allt detta kunde gott vara skrivet av de finska «pietisterna». Men det finns ännu ett viktigt drag i deras trosuppfattning. Då tron längtar, är den alltid *eskatologiskt orienterad*. Jag antydde detta i korthet redan i föregående föreläsning. Med eskatologisk orientering bör icke förstås en sådan väntan på de yttersta tingen, som påträffas i adventiströrelsen, utan helt enkelt en väntan, att denna nuvarande skröplighet tar slut och att syndaren får ostörd vara hos Herren. Detta kommer ofta fram i de väcktas psalmer, och i deras tal framträder regelbundet vandringsmannens teologi, theologia viatorum. «Du går med tunga steg till Fadern, du skäms för dig själv och med skäl. Du tycks omöjligt kunna nå fram. Du har tunga saker på ditt samvete — ohyggliga bördor att bära — så tunga järn på fötterna, smidda av synden och satan. Men hör: Fadern springer emot dig. Du kommer inte fort fram, men det gör han. Du måste ofta gå på alla fyra. Fadern kommer springande. Snart träffas ni.»

Naturligtvis måste även den, som har en hungrande tro, säga, att han redan träffat Fadern, åtminstone i hans löften och i de «glimtar» av nåd, som hjälper honom fram. Då vi tänker på apostelns sats: «Jag förgäter det som är bakom mig och sträcker mig mot det som är framför mig; jag jagar mot målet» (Fil. 3, 13 f.) kunde man säga att de väckta hålla sig till den senare delen av denna sats. Den evangeliska rörelsen med den ägande tron accentuerar den förra delen, då på grund av Kristi försoningsverk alla synder äro sänkta i havets djup. Det som står i perfectum utgör naturligtvis även hos de väckta grunden för allt, men frågan är, huru man bygger på denna grund. Man blickar icke enbart bakåt utan i hopp och förbidan även framåt. Här komma vi åter in på frågan om frälsningsvissheten. Denna visshet finns hos «pietisterna», men man talar icke mycket därom. Vissheten grundar sig derpå att Herren icke kan förkasta sina egna som han ända hittills har tålt, och som redan i dopet blivit tagna under hans vård. Viktigare än att tala om frälsningsvissheten är att verkligen bli frälst, viktigare än att sträva till en psykologisk känsla av säker-

het, är att var dag helt enkelt hålla sig till Kristus, det må redan medföra hurudana känslor som hälst. «Om jag icke är frälst, vad skadar det mig då om jag icke har någon frälsningsvisshet? Förgäves söker jag då hålla en tom säck stående, den står ändå icke länge.» Även i dessa frågor är Gud för de väckta en fördold Gud och hans verk fördolda — men just det medför hoppet. «Då de väckta sjunga: «Det må komma fastän dom», så är denna resignatio ad infernum i grund och botten barnets tillitsfulla överlämnande av sig själv i faderns händer. Man litar på det, att människans bottenlösa älende och syndfullhet icke kan tillintetgöra eller förändra Guds fadershjärta i Kristus. Den fördolde Guden är djupast och outgrundligast just i nådens under, och så är den hemligheten ändå evangelium» (O. Kares). Och Fadern för fram till målet.

Vi har nu i all korthet och blott i stora drag behandlat den finska «pietismens» uppfattning om frälsningsvägen. Av det sagda borde framgå att denna form av «pietism» icke utan vidare kan identificeras t. ex. med den tyska pietismen. I den finnas originella särdrag. Mången sida i de väcktas trosåskådning verkar kanske främmande för människor, som icke stått i kontakt med dem. Framför allt synes kanske den finska «pietismen» tung och gör ett glädjelöst intryck. Vi frågar, hur skall allt detta bedømas?

Först ber jag till slutt få återkomma till min huvudsynpunkt: de väcktas kristendom är conformitas Christi-kristendom. Där finns gemenskap med Kristus; att hungra är att äga. Där finns blott ett huvuddrag, som gör ordo salutis enkel: syndaren och hans frälsare måste få kontakt med varandra. I den enskildes erfarenheter blir detta verklighet i den ödmjuka vandringen, där Kristus ensam får vara stor.

Allt detta får väl anses vara nytestamentligt. Men onekligen har man här mer tagit fasta på de ställen i NT och de synpunkter i lutherdomen, där det talas om den kristnes trångmål än till dem, där den vunna segern och vissheten återspeglas. Närmast borde man väl fästa uppmärksamheten vid att «pietisterna» ogärna tala om att man en gång för alla blir ett Guds barn, utan om att man äger barnaskapet genom daglig kamp. Detta torde vara orsaken till att t. ex. den evangeliska riktningen i Finland och i den finska teologien t. ex. ärkebiskop Gustaf Johansson med sitt beckianska tänkande ha konstaterat, att kristenlivet inrymmer långt mer frid, glädje och visshet i nuet än vi träffa hos «pietisterna». Man kan svårligen undgå ett intryck av att t. ex. Pauli förkunnelse känner mer segervisshet än en Paavo Ruotsalainens och en Wilh. Malmi-

vaaras. Den bild som Nya Testamentet ger oss av den kristna visar mer en tackande och prisande människa än en, som alltfort klagar och endast hoppas. Den kristnes normaltillstånd är rättfärdighet, frid och glädje i den Helige Ande.

Men slutligen är det likväl endast fråga om vad som betonas. De finska «pietisterna» vill medvetet bygga på hela Bibeln, likaså på våra bekännelseskrifter. Och det råder intet tvivel om att alla de viktigaste livssanningarna i NT verkar i den finska «pietismen» och ytterst ger den en oändlig evangelisk styrka. Det finns glädje, om den än verkar på djupet, man känner frid, även om man står i fält, och visshet får man av den förtröstan på Guds omvårdnad, som är grunden för den kristnes liv. Den berörda grundtonen ger blott en annen dräkt åt de väcktas kristendom än den exempelvis har på en del håll i södern, där människorna redan av naturen ha lättare att uppleva omedelbara, ljusa själstillstånd. Här lever man mer i moll, där i dur. I de finska «pietisternas» kristendom lever något av nordbons tunga, långsamma rörelse, något av nybyggarens och frostmarksbons hårda kamp mot starka makter. Det är betecknande, hur man dröjer vid synden. Där återspeglas något av de långa mörka nätterna, under vilka man fått leva och som kanske ha förmått ödemarksbon att sätta mer värde på de korta timmarna av ljus, hålla dem mer heliga än den gör, som fötts under ljusare luftstreck. Och framför allt: Finlands folk har i århundraden vandrat en väg full av lidanden och blod, och de tunga prövningar, som på ett eller annat sätt synas drabba varje släktled i landet, sätter sin prägel även på religiösiteten. Detta är väl delvis orsaken till att man talar så mycket om mödor — men också till att man inte brytes ned av dem; folket lider, men dukar inte under, det får motta slag, men skyndar ändå framåt. Men efter allt detta kan man med fullt skäl fråga, om inte en sådan kristendom, som reser sig ur djupet och utkämpar strider, känner djup och uppriktighet av ett slag, som man måhända saknar hos en lättare helgelsekristendom. Guds nåd är för den väckte alltid ett outsägligt under. Den är något så dyrbart, att man inte basunerar ut den under glädjerop på gator och gränder. Den som vandrar på livsfarliga stigar, inser bättre det härliga i frälsningen än den som aldrig känt verkliga svårigheter. De väcktas kristendom räds för intet så mycket som för självbedrägeri, inbillningar och fariseisk självgodhet. Den är en ärlig kristendom. Men därför är det lovprisande, som den höjer, inga fagra ord utan ett stilla tack ur hjärtats djup.

Det har icke varit mitt nytte att med dessa föreläsningar göra reklam för den finska «pietismen». Jag har inte heller velat tala

om den för att kritisera dess svaga sidor. Jag har velat ge en bild av dess karakteristiska drag för att kännedomen om religiösiteten i olika nordiska länder skulle främja den religiöse gemenskap vi i Norden strävar efter. Då vi känner varandras problem, kampställningar och glädjeämnen, vet vi bättre, hur gemenskapen skall förverkligas i praktiken. Men till slut återkommer jag till det som jag började med. Pietismen i Savolaks och Österbotten är blott *en* form av de senare väckelserörelser, som Gud på 1800-talet skänkte åt Finlands kyrka. Våra andra väckelserörelser har sina egne särdrag, som i många stycken avviker från de här berörda.

KIRKEN OG GUDS RIKE

Av Olaf Moe.

Jeg tar neppe feil i at det for en menneskealder eller to siden var mer tale om Guds rike og mindre tale om kirken enn tilfellet er i dag. Det betyr ikke at det første begrep har tapt i valør, men det betyr at det annet har fått en langt høyere kurs enn det hadde den gang. Karakteristisk for stemningen før den første verdenskrig er en uttalelse som denne — så vidt jeg minnes av den katolske modernist Loisy: Jesus ville opprette Guds rike på jorden, men i stedet kom kirken! Det var en tilspisset formulering av en oppfatning som gjorde de to størrelser til konkurrenter og derfor kun vil tilkjenne én av dem — nemlig Guds rike — en organisk plass i Jesu bevissthet. Det er jo også et unektelig faktum at Jesu forkynnelse etter de synoptiske evangelier framfor alt dreiet seg om Guds rikes komme og derfor i en sum kunne karakteriseres som «rikets evangelium», mens hans likefremme uttalelser om kirken innskrenker seg til de to steder, Matt. 16, 18 og 18, 17, som den kritiske skole derfor anser for høyst problematiske.[1])

Nå er det i den nyeste teologi våknet en ganske sterk reaksjon mot den miskjennelse av kirken som de foregående generasjoner ofte gav uttrykk for, og flere og flere røster hever seg for en positiv vurdering av de omtalte Jesus-ord. Men dermed er ennå ikke spørsmålet om forholdet mellom begrepene kirken og Guds rike løst. Er det ikke tross alt en konkurranse mellom det ene og det andre? Om det kanskje ikke er så påfallende at det i evangeliene ennå bare unntagelsesvis er tale om kirken, så er det dog egnet til å vekke undring at i N. T.s *brevlitteratur* synes begrepet Guds rike så å si å være fortrengt av kirketanken. Er kirken da et surrogat for Guds rike, eller er den bare et annet uttrykk for rikstanken? Eller hva er egentlig forholdet mellom de to begreper?

Skal vi bli klar over dette, må vi først søke å gjøre oss mer presist rede for hva Jesus mente med Guds rike.

1) Således også *L. Brun*, Jesu evangelium2, s. 355.

I sin forkynnelse om gudsrikets komme knytter Jesus simpelthen til Israels forventning av dette og forutsetter derfor selve riksbegrepet kjent. Derfor finner vi i hans taler ingen definisjon av gudsriket, men er henvist til å slutte oss til ordets betydning av de sammenhenger hvori det forekommer. Uttrykket selv gjør oss ikke synderlig klokere. Man kan ved en analyse derav nærmest bare finne ut at det primært betegner Guds kongeherredømme og først i annen rekke det område Gud rår over, Guds rike. Og når talen er om gudsherredømmets *komme,* er det klart at det ikke tenkes på det herredømme Gud allerede øver i det utvalte folk, teokratiet — som når det hos rabbinerne heter at man tar gudsherredømmet på seg ved å bekjenne seg til Jahve som den eneste Gud («Hør Israel!», 5 Mos 6, 4 ff.) og ved å ta hans *buds* åk på seg. Nei, det siktes til det fullkomne gudsherredømme som ifølge pofetien skulle inntre i endetiden eller i *Messias' dager.* Og etter jødedommens oppfatning skulle dette framfor alt vise seg deri at gudsfolket ble frigjort fra verdensrikenes åk og selv fikk herredømmet over alle andre folk.

Som vi skal se, hadde denne forventning faktisk en tilknytning i den gammeltestamentlige profeti; men det som dog først må slå oss, er hvilken motsetning det allikevel er mellom den jødiske gudsrike-idé og Jesu forkynnelse av riket. Hans rikstanke så vel som hans Messias-bevissthet er fullkommen *upolitisk,* og nettopp derfor skuffet han sitt folk så totalt. For Jesus er den egentlige motsetning til gudsherredømmet ikke verdensriket — skatten til keiseren hindrer ikke den fullkomne lydighet mot Gud — men *Satans herredømme;* det er når dette beseires at Guds rike kommer (Matt 12, 28 par.). Og derfor opprettes da heller ikke gudsriket ved utvortes maktmidler, men først og fremst ved Guds Ånd og Guds ord, om enn Gud til sist også skal gripe handlende inn direkte fra himmelen. Dette kan ikke bli nærmere påvist her. Det som nå interesserer oss, er hvilket positivt innhold Jesus har lagt i begrepet Guds herredømme.

Det nærmestliggende svar synes da å kunne hentes fra Herrens egen bønn; blir ikke Fadervårs annen bønn: Komme ditt rike! utfoldet i *den tredje:* Skje din vilje her på jorden, som den skjer i himmelen! At Gud for alvor blir konge, vil da si at hans folk her nede gjør hans vilje like så fullkomment som hans engler der oppe. Og Guds vilje, slik Jesus forstår den, er klarest uttrykt i bergprekenen, den man derfor også ofte har karakterisert som hans riksprogram. Karakteristisk for dette program er dets utpreget etiske innhold og den sterke appell til menneskets frie vilje, og ut herfra kan man da forstå den meget utbredte moderne oppfat-

ning av Guds rike som en ved menneskenes egen virksomhet frambrakt *ny moralsk verdensorden*. Herunder kan man snart legge hovedvekten på det individuelt etiske, snart på det sosiale. Men i alle fall blir det på denne måten en vid avstand mellom Guds rike og kirken!

Typisk for denne tolkning av Jesu rikstanke og dens forhold til kirketanken er *A. Ritschls* framstilling, og jeg skal derfor stanse litt ved den, selv om den nå alminnelig erkjennes for å være foreldet. Ritschl oppfatter Guds rike som «Guds herredømme til moralsk organisasjon av menneskeheten» og derfor som «en moralsk *oppgave*» for Jesu disipler: De skal ved sin virksomhet realisere gudsriket på jorden. Men etterlyser man denne Jesu rikstanke i den *apostoliske* litteratur, så finner vi kun svake spor av den hos Paulus; i 1 Pet og 1 Joh mangler endog uttrykket Guds rike, og Jak, Joh.evangeliet og Hebr har bare fastholdt begrepet som uttrykk for den felles framtidige salighet. Ritschl spør også hvorfor brevenes etiske formaninger aldri blir begrunnet i gudsrikets øverste moralske idé. Derimot, sier han, spiller tanken på *kirken* en desto større rolle i den nytestamentlige brevlitteratur, og omsorgen for dens normale sedelige utvikling frambød seg da som de kristnes nærmeste oppgave. Men dette betyr etter Ritschl en gjennomgående *innsnevring* av synspunktet i sammenlikning med Jesu vide synskrets. Hensynet til den gudstjenstlige menighets behov skygger hos apostlene for tanken på virkeliggjørelsen av Guds moralske hererdømme i verden.[2]) Kirken er for så vidt blitt et *surrogat* for Guds rike!

Det måtte nødvendigvis komme en *reaksjon* mot denne ensidig moralske tolkning av Jesu gudsrike-tanke. I den nyere forskning rår det en nokså alminnelig enighet om at gudsriket i Jesu forkynnelse er et typisk religiøst begrep, og at riket ikke hitføres ved menneskelig arbeid, men ved Guds inngripen. Det er ikke en oppgave, men en *gave*.[3]) Somme utleggere oppfatter det hele strengt esjatologisk og vil ikke høre tale om et allerede nærværende Guds rike; andre, og det de fleste, erkjenner at Jesus også har regnet med en foreløpig virkeliggjørelse av riket her og nå. Men alle nyere vitenskapelige teologer synes å være enige om å stemple den gjengse tale om å arbeide på Guds rike og å bygge Guds rike som stridende mot Jesu riksforkynnelse. Allikevel rår det ennå langtfra tilstrekkelig klarhet over Jesu gudsrike-begrep, og derfor heller ikke over dets forhold til kirken. Og det, mener jeg, kommer av at

2) Rechtfertigung und Versöhnung II, p. 292—303. — 3) Se steder som Luk 12, 32; 22, 29 og sml. *L. Brun*, Jesu evangelium2, s. 352 f.

man i sin berettigede avstandtagen fra senjødedommen for lite har tatt hensyn til begrepets gammeltestamentlige rot.

De fleste nyere bibelteologer går ut fra som givet at Jesu selvbetegnelse Menneskesønnen er hentet fra Danielsboken 7, 14, men de synes å overse at det dermed korrelate begrep himmelriket eller himmelherredømmet også har sin nærmeste tilknytning hos Daniel, 7, 18. 27. Alt i 2, 44 blir det kjente bilde av de forskjellige verdensriker som blir knust av en stein fra overmenneskelig hold, kap. 2, tolket så at himmelens Gud etter tilintetgjørelsen av verdensrikene skal opprette et rike som *ikke* skal overlates til noe *annet folk*, men altså tilhøre Guds folk. Og i 7, 18 og 27 hører vi at dette rike eller herredømme, som ifølge 7, 14 ble overgitt den fra himmelen kommende Menneskesønn, blir *gitt* «den *høyestes* helliges *folk*». Uten å gå inn på det nærmere forhold mellom 7, 14 og 7, 28 og 27 må vi kunne si at de to utsagn forenes i tanken om Menneskesønnen som representant eller hoved for Guds folk. Det er jo en gjennomgående betraktning i G. T. at Messias representerer Israels folk, begge betraktes f. eks. som Guds sønn. Men det betyr igjen at gudsherredømmet ved Kristus skal bli gitt Guds nytestamentlige folk. I en viss forstand er virkelig gudsherredømmet tillike Guds *folks* herredømme. Det er ikke deri Jesus er uenig med jødedommen, men uenigheten begynner når det spørres om hvori dette herredømme består.

Vi har allerede pekt på at motsetningen til Guds-riket for Jesus er *Satans-riket*. Og dette siste strekker seg likså vel inn i Israel som i andre folk. Det viser seg i syndens og dødens herredømme. Satan er ikke bare den store frister, men også menneskenes anklager og derfor den som har «dødens velde». Gudsherredømmet åpenbarer seg da omvendt i forløsningen fra synden og døden, hvorved Guds folk blir herre over disse sine fiender. Men dertil svarer da positivt rettferdighet og evig liv som gudsherredømmets goder.

Bergprekenens makarismer er det tydeligste bevis på at gudsriket nettopp inneholder disse goder. Den første saligprisning utlegges i de følgende; de inneholder en rekke forjettelser som illustrerer hva det vil si at himmelriket tilhører de fattige i ånden: De skal mettes med rettferdighet, de skal få sin sorg slokket, se Gud osv. Ja, de skal endog «arve jorden». Dermed pekes det på at de ikke bare skal bli herrer over Satans makt, men virkelig også få et *verdensherredømme*. Og den her antydede tanke blir videre utviklet i enkelte seinere ord av Jesus hvori han lover sine tolv apostler at de en gang skal komme til å sitte på tolv troner og

dømme Israels tolv stammer,[4]) og stiller sine tro tjenere i utsikt at de skal bli «satt over meget» og rå over ti byer eller fem byer osv.[5]) Her er altså virkelig tale om delaktighet i Guds kongelige makt. Å arve Guds rike vil da ikke bare si å bli salig, men å bli mektig! Og denne Jesu forjettelse klinger som bekjent igjen i de apostoliske brev — jeg minner om paulinske steder som 1 Kor 6, 2: Vet I ikke at de hellige skal dømme verden?, 2 Tim 2, 12: Holder vi ut, skal vi også regjere med ham!, Efes 2, 6: Gud har satt oss med Kristus i himmelen, enn videre Apokalypsens gjentatte utsagn om at de frelste skal regjere som konger på jorden, βασιλεύσουσιν (5, 10; 20, 4; 22, 5), og i det hele framstillingen av den evige salighet som en *herlighet*, for begrepet δὸξα og δοξάζεσθαι inneslutter også tanken om en delaktighet i den guddommelige herskermakt, det er den dertil svarende glans og ære. Karakteristisk er også at Paulus i Rom 5, 11 etter å ha talt om dødens kongevelde i verden, om de frelste sier at de skal «regjere» (βασιλεύσουσιν) i liv. Det evige liv er utfoldelsen av kongelig makt.

I slike sammenhenger er det nå åpenbart tale om det *esjatologiske* gudsherredømme. Først i den kommende æon er det plass for et sådant gudsfolkets herrevelde. *Her* og *nå* er de kristnes kår lik deres herre og frelsers, han som kom i en tjeners skikkelse, han om hvem profeten sa at han hadde ingen skikkelse eller herlighet (Jes 53, 2). Den herskemakt Guds folk har her i tiden, er bare deres *åndsmakt* overfor Satan (sml. ovenfor),[6]) og i forhold til andre mennesker deres «makt til å tjene». Jesus foretrakk jo en total forandring av det rådende maktideal, som også hans disipler forbandt med tanken på gudsriket: Hedningenes fyrster er herrer over dem, og deres stormenn lar dem føle sin makt, men slik skal det ikke være blant eder; den som vil bli stor blant eder, skal være eders tjener osv. Det var på den måte Jesus selv øvet sitt herredømme her i verden: ved å tjene. Og vil disiplene trone med ham i hans rike, da må de også dele tjenesten med ham her — inntil lidelsen og selvoppofringen (Matt 20, 20—28; Luk 22, 25—30). Guds og Kristi kongsmakt brukes ikke til imperialistisk undertrykkelse av folket, men tvert imot i folkets tjeneste — ikke despotisk, men en kan gjerne si demokratisk, for Gud forlener sitt folk med noe av sin egen makt, som det best sees av dets rett til å gjøre sitt votum gjeldende i form av bønn. Dets forhold til Gud er overhodet ikke trælens, som intet har å si, men den frie sønn, hvis ønsker Gud tar hensyn til. Paulus kaller sig visstnok Guds eller Kristi

4) Matt 19, 28; Luk 22, 30 (sml. Apok. 3, 21; 20, 4). — 5) Matt 25, 21. 23 (24, 47); Luk 19, 17. 19. 6) Dog også overfor verden — et åndelig verdensherredømme ved troen.

træl, men det er med tanken på sitt embete, og det var en feil av Ritschl å mene at dette uttrykk er et korrelat til begrepet Guds herredømme. Det er meget mer den kristnes sønnekår som svarer til gudsrike-tanken. Det bevises best av talemåten «å arve Guds rike». Selv om nemlig begrepet κληρονομεῖν også kan brukes i utvidet betydning = få i eie, så fastslår vårt N. T. uttrykkelig at «arveretten» henger sammen med barneretten når det gjelder Guds herlighet eller Guds rike (Rom 8, 17, sml. Gal 4, 1—7). Kristus som den enbårne sønn, er den egentlige arving til gudsriket (Matt 21, 37 f. par.; Hebr 1, 1 f.), men som Guds adoptivbarn eller Sønnens brødre skal de troende arve riket med ham i den forstand at de skal regjere med ham (2 Tim 2, 11). Guds rike og det evige liv er vekselbegreper, begge begynner etter N. T. allerede her. Og til gudsrikets åndelige goder hører ikke bare rettferdighet, fred og glede (Rom 14, 17), men også gudsbarnets frihet fra loven, den ἐξουσία som Paulus så ofte taler om.

Dette er sannheter som naturligvis ikke har vært upåaktet i kirken, men har funnet sitt uttrykk i dens tale om *nådens* rike på den ene side, *herlighetens* på den annen. Men det lar seg ikke nekte at gjenklangen av tanken om de troendes delaktighet i Guds herredømme er blitt svak i vår tid, og at vi kanskje er mest tilbøyelige til å tenke oss Guds rike innen denne verden under etisk synsvinkel mer enn under religiøs, m. a. o. å oppfatte den tredje bønn i Fadervår som en omskrivning av den annen og å forestille oss det kommende gudsrike bare som en andel i Guds salighet og ikke som en delaktighet i hans maktherlighet. Vi må lære å *tenke mer religiøst om Guds rike* — det er, som våre fedre sa, først og fremst et *nådens* rike — men også mer realistisk: det betyr at menneskene ved forløsningen i Kristus virkelig skal nå fram til den herskerstilling (over jorden) som de var bestemt til da de ble skapt i Guds bilde. Det er ydmykende å vite at det ikke står til oss å bygge Guds rike på jorden, som det er så alminnelig å mene, men at det er Gud som alene kan gjøre det om enn ved menneskelig formidling. Men det er oppløftende å kunne tro at vi en gang skal regjere med Kristus over en ny jord — at saligheten ikke bare består i å nyte, men i å yte og utfolde sine krefter i en høyere potens enn det var mulig her i tiden.

Men hva er så forholdet mellom Guds rike og *kirken*?

Kirken er i følge N. T. *Guds nytestamentlige folk* — på én gang en fortsettelse av Israel: det sanne Israel, og et nytt Israel som omfatter like så vel troende hedninger som troende jøder. Er imidlertid kirken Guds folk, da er forholdet til gudsriket det at dette er

gitt den til eiendom og arv, himmelriket hører kirken til, og dens medlemmer kan synge med Luther: «Guds rike vi beholder!» I en viss forstand er Guds-*herredømmet* gitt til kirken, men bare i forhold til Satans-herredømmet — ikke som et teokratisk herredømme over verden. Det er riktignok fristende for kirken å oppfatte det slik. Paulus måtte refse de kristne i Korint fordi de innbilte seg at de allerede var blitt konger (1 Kor 4, 8), og den romerske kirke er åpenbart falt for denne fristelse, jfr. dens lære om de to sverd. Nei, i denne æon er kirkens herlighet en skjult herlighet, og dens makt er av rent åndelig art. Den består i dens åndelige rikdom: rettferdighet, fred og glede i den Hellige Ånd (Rom 14, 17) og i dens moralske kraft (1 Kor 4, 20). For øvrig er den bestemt til å tjene gudsherredømmets utbredelse til andre, ikke ved alle slags verdslige midler, men ene og alene ved forkynnelsen av det evangelium hvorigjennom kirkens egne medlemmer har fått del i riket.

Nå betyr βασιλεία τοῦ θεοῦ imidlertid ikke bare Guds kongedømme, men tillike det område Gud hersker over. Og på samme måte kan man også si at kirken både eier gudsherredømmet og *danner Guds rike* i dets nærværende skikkelse.[7]) Allerede enkelte av Jesu lignelser som den om klinten i hveten eller om noten i havet, framstiller forholdet så. Det heter jo at Menneskesønnen ved sin gjenkomst skal samle og skille ut av hans «basileia» alle som volder anstøt og øver urett (Matt 13, 41) — eller at englene skal skille de onde ut fra de rettferdiges midte (Matt 13, 49). Hermed siktes det da åpenbart til den blandede skikkelse Kristi rike eller kirke har i den nærværende verdenstid.

Vårt resultat er altså at det ikke består noen motsetning mellom Jesu gudsrike-tanke og den kristne kirke, heller ikke noen konkurranse, så lenge kirken holder seg til sin oppgave, å forkynne evangeliet og å forvalte sakramentene. Den representerer da Guds frelsende herredømme her i verden, idet den eier og formidler de goder som hører gudsriket til og altså er et uttrykk for «nådens rike». Først i den tilkommende verden skal kirkens rette medlemmer, det nytestamentlige gudsfolk, få del i den kongelige stilling som dets herre nå allerede eier i usynlighet, når den fra en ecclesia militans blir en ecclesia triumphans. At begrepet Guds rike trer tilbake i den apostoliske brevlitteratur, betyr ikke at selve idéen er fortrengt av kirketanken, men bare at den har funnet nye uttrykk som bedre forklarer hva den i realiteteten innebærer.

7) Sml. Ex. 19, 6 hvor Israel får tilsagn om at det skal være et *kongerike* av prester.

NORSK MISJONSVERKSEMD I 1820-ÅRA

OPPOSISJONSINNLEGG VED ERLING DANBOLTS DOKTORDISPUTAS 8. SEPTEMBER 1947

Av. Andr. Seierstad.

I.

Doktoranden har sett seg til mål å syna den genetiske samanhengen i vår eldre misjonshistorie: samanhengen mellom 1700- og 1800-talet på dette område, mellom kyrkjeliv og misjon, mellom vekking og misjon, mellom dei eldre misjonskomitéane og dei seinare misjonslag, mellom dei sporadisk-lokale tiltak og dei seinare lands-tiltak. Kjeldene er ikkje rikt flytande. Forfattaren har samla mange småbitar og sett dei saman som ein rekonstruerar ein sundbroten, antikk vase. Til denne oppgåva har han gått med både energi og fantasi, og det er med glede ein ser det rike resultatet av hans årelange granskingar.

Det har lukkast doktoranden å syna tråden i vår eldste heidningmisjons historie. Stundom vert tråden heller grann og lite synleg, men han *er* der heile vegen. Arbeidet er strengt monografisk, det held seg nøgje til sjølve saka. Det er både ein styrke og ein veikskap. Forfattaren stiller sjeldan misjonsrørsla i relasjon til anna åndsliv og folkeliv. Ein kunne venta å få sjå denne rørsla ikkje berre i sin indre samanheng, men òg i samanheng med vårt folks og vår kulturs skiftande kår. Men det får ein sjå lite av. Den tid doktoranden skriv om, er ei frambrotstid for liberalisme, demokrati og nasjonalisme. Desse folkerørslene spelar ei større rolle i Jens Holdts bok om misjonsmannen Niels Johannes Holm og i John Nomes misjonshistoriske arbeid enn i doktorandens.

Det einaste kapitlet i avhandlinga til doktoranden som gjev noko større innsyn i det livet som rører seg utanfor dei religiøse krinsane, er den siste bolken: «Omslag i avisenes stilling til misjonen». Dette er ei verdfull studie. Men en får her mest den negative inn-

verknad frå kulturkrinsane: likesæla og seinare motstandet når det gjeld misjonssaka. Ein kan spørja om ikkje det profane kulturliv også gav positiv hjelp til fremjing av misjonstanken.

Det 19. hundreårs eventyrlege misjonsrørsle er utenkjeleg utan det viktige moderne arbeidsmidlet: folkelege møte og samanslutningar. Misjonslaga er grunnelementet i moderne misjon. Men slike friviljuge folkelege møte og samanslutningar er utenkjelege under dei politiske vilkår som rådde på 1600-talet eller i den tid av 1700-talet då konventikkel-lovene vart strengt hevda.

Eit anna viktigt arbeidsmiddel i det 19. hundreårs misjon er misjonsbladet. Men det er fyrst i opplysningstida det gror fram alle slags periodiske publikasjonar. Det var tidsskrift av ein annan karakter enn våre misjonsblad, dei gjekk inn for estetiske, merkantile, humanitære eller vitskaplege saker. Men sjølve arbeidsformen braut vegen for andre publikasjonar, også for misjonsbladet.

Misjonslaga var noko nytt på sitt område. Men ein skal ikkje sjå bort ifrå at før misjonslaga hadde vi ei mengd med foreiningar i bygd og by skapt av opplysningsrørsla til fremjing av humane formål. Frå ca. 1800 og iser frå 1810 fekk vi Læseselskaber, Tarvelighedsforeninger, Bondepagter og Sogneselskaber i alle landsluter. Mange døydde av snart, men fleire grodde fram. Ikkje alle hadde faste møte, men mange hadde det. Selskabet for Land Menighed av 1810 hadde møte for alle medlemer to ganger i året og styremøte oftare. Dei fyrste åra tok det seg av mange oppgåver: 1. Innsamling til det nye universitet. 2. Lindring av hungersnauda 1812—1813. 3. Premier til dugande husmenn. 4. Brannassuranse på gardane. 5. Framhjelp av husflit og handverk i bygdene. — Slike lag kunne samla 40, 60, 80 medlemer og fleire. Alle betala lagspengar. Laga var skipa ovanfrå, av ein prest, ein offiser, ein fut, ein proprietær, og slike framståande personer sat i styret. Men bønder var òg med og fekk på det vis opplæring. Frå Indre Holmedal vart meldt at 6 styrelemer vart valde ved «stemmesamling».

Eg meiner sjølvsagt ikkje at misjonslaga har vakse fram av desse soknelaga. Men indirekte og formelt kan dei ha havt sitt å seia for misjonsorganisasjonen. Der lærde folk *møteteknikk* og *valteknikk*. Og dei lærde å leggja skillingar saman på friviljug veg til ideelle formål. Då misjonsrørsla braut seg fram, var det ikkje unyttigt at folk i førevegen hadde kjennskap til bygdemøte og kollektar. Ikkje mindre verdfullt var det at embetsstandet gjennom soknelags-rørsla fekk sjå at bygdefolk kunne aktiviserest gjennom møteverksemd og organisasjonar utan at dei derfor vart rebellar.

Dei styrande var på veg til å gjeva lekfolket frie taumar, og det kom vel med då kristenfolket gjekk i gang med å organisera seg i misjonslag.

Dette er nemnt som døme på at den kristelege rørsla som er emnet i denne avhandling, burde vore stilt i tydelegare relasjon til det ålmenkulturelle i fortid og samtid.

Likså visst som det er at den norske misjonsrørsla braut fram spontant, skapte sine serlege former og var med å forma vårt folkelege kulturliv, likså visst er det at misjonsrørsla fyrst kom då tida var fullkomi, og då vart ho bore fram av mange tids-omstende som høyrer med til forståing av det som hende.

Når det gjeld den kritiske gjennomgåing av kapitel for kapitel, så er det mi oppgåve berre å saumfara siste delen av doktorandens arbeid — frå side 143, det som serleg gjeld 1820-åra.

Framstillinga i denne bolken er knytt til namn som P. O. Bugge, N. J. Holm, W. A. Wexels, J. W. Cappelen og C. G. von Bülow. Deira innsats er ikkje lett å vurdera rett. Det same gjeld fraksjonar innan kyrkja som brødrevenene og haugianarane. Ein treng alt det materiale ein kan få tak i. Og eit einaste nytt dokument kan stilla eit saks-tilhøve i nytt ljos.

Doktoranden har drege fram mykje tilfang både frå utanlandske og heimlege arkiv som tidlegare var unytta og som gjer mangt klårare enn vi har sett det før.

Her og der kan det likevel finnast tilfang som doktoranden ikkje har utnytta og som kan ha sitt å seia for vurderinga.

II.

Ein kan her nemna det som dei offentlege arkiv kan fortelja om biskop Bugges og om forstander N. J. Holms misjonsblad. Dei tidsskrift og blad som skulle få gå i posten med porto-moderasjon, måtte ha løyve til det gjennom kongeleg resolusjon. Det var vedkomande publikasjons kvalitet som avgjorde om post-moderasjon vart gjeve. Fann dei styrande at bladet var mindreverdigt eller det representerte ei ånd som gjekk dei styrande imot, vart moderasjonen nekta eller fråteken bladet. Regjeringsprotokollar og departementsprotokollar fyrste del av 1820-åra syner ei rad med moderasjonsløyve, men også døme på blad som tapte den offentlege stønad som låg i postmoderasjon. Protokollane for desse åra ber ikkje så vidt eg kan sjå merke av at Bugges «Efterretninger om Evangelii Fremgang i alle Verdens Dele» har fått noko slikt løyve, heller ikkje at det er søkt om det. Er det så at vårt første misjons-

blad ikkje har hatt porto-moderasjon, så kastar det ljos over den lagnad bladet fekk. Kva var grunnen til at bladet gjekk berre i to år, 1821 og 1822? Ein kunne svara at det var ein vårblom som kom så tidleg at han fekk den lagnad å frysa bort. Men det kan henda at utgjevarane med biskop Bugge i brodden ikkje har gjort nok for å få bladet i rett gjenge. Har det ikkje hatt porto-moderasjon, måtte ein senda det pakkevis til kommisjonærar eller betala full porto for kvart einskild-nummer som vart sendt. Det var tungvint og dyrt. Bugge var gong etter gong i krangel og konflikt med styremaktene. Det kan henda han ikkje hadde hug til å søkja om lettingar, og at han trudde det skulle greie seg langt med kommisjonærar. I det heile er det noko improvisert over heile Bugges bladtiltak — mykje omsetjingsstykke, ingen redaktør som namngav seg offentleg og gjekk inn for bladet med sin person. I alle høve er det merkeleg at bladet ikkje synest å ha søkt og fått det offentlege stempel som ein kongeleg resolusjon om porto-moderasjon representerar. Eit slikt kongeleg vedtak ville både ha vore verdfull reklame og direkte økonomisk stønad.[1])

Det er rett som doktoranden skriv s. 152: «Det er lite man vet om hvem som holdt Bugges blad.» Desto meir verdfullt er det når ein har for seg eit vitnemål frå folk som heldt bladet. I det prenta sjølvbiografiske skriftet «Skolelærer Peder Estensens Liv og Virksomhed» (1792—1879), Stjørdalshalsen 1904, s. 67, opplyser lærar Estensen: I 1821 og 1822 holdt jeg sammen med Jacob Vang Bladet «Evangeli Fremgang i alle Verdensdele» udgivet af Biskop Bang (skal vera biskop Bugge) i Trondhjem.» Han fortel også noko om den *verknad* lesinga av misjonsbladet gjorde på han: «Jeg syntes at det var en Skam for os som vare Kristne, at vi skulde staa tilbage i Gudsfrygt og gode Gjerninger mod hvad de omvendte Hedninger udviste, da vi i saa lang Tid havde havt Kristendommen iblandt os.» Det var således kristendomens omskapande kraft i heidningverda, slik som det var framstilt i misjonsbladet, som hadde gjort serleg verknad på han — slik at han hugsa det i sine eldre år. Estensen stod Hauges vener nær, og han var sjølv noko av ein lekpreikar.

1) Når doktoranden seier s. 332: «Underrättelser var i oktav mens Efterretn. var i duodez», så er det feil når det gjeld Bugges Efterretninger. Hans misjonsblad var i liten oktav: kvart ark var lagt 8-dobbelt, ikkje 12-dobbelt. Dimensjonane på kvar side er heller ikkje så små som på duodez-format.

III.

Den unge misjons-entusiasten *Jørgen Wright Cappelen* vart student i 1824 og tok teologien som sitt fagstudium. Då han i mai 1827 var i Basel og gjorde avtale med Basel-misjonens komité, skreiv han m. a. under på at han ved sida av arbeidet for misjonen i Norden skulle studera teologi med sikte på ordinasjon. Då han straks etter kom attende til Christiania, seier han også i sine brev at han vil studera, og at han studerar. «Av den kjære Theologi øser jeg Føde for min Aand, og jeg føler at naar jeg har med den at bestille, er jeg paa mitt rette Gebet.» Dette gjer doktoranden greie for s. 179, 234, 236, 237. Men har doktoranden fått klårleik over om han også verkeleg studerte teologi?

At Cappelen så snart gjorde seg ferdig med misjonen, er noko av ei psykologisk gåte, og alt som kan kasta lys over hans livsgang i dei avgjerande åra, har interesse. Eg har gått igjennom dei leksjonslister som finst i Universitetsarkivet i Oslo for 1820-åra. J. W. Cappelens namn finn eg på forelesningslistene berre ein einaste gong, i haustsemestret 1827, same halvåret som han tok 2.-eksamen. Då fylgde han forelesningar over *Scholia in Psalmorum librum primum*. Lista er datert 20. september 1827. Av hans studiekameratar har 23 andre også skrive seg på lista. Henrik Wergeland skreiv sitt namn like etter Cappelen. Dei fleste andre namn finn vi att på andre leksjonslister, men ikkje Cappelens. S. 239 seier doktoranden: «Ut over høsten 1828 fortsatte Cappelen sine studier.» Vi veit at han gav ut ei bok i den tida som han tileignar dei teologiske studerande ved det norske Fredriks-Universitet. Vi ser av forelesningslistene at mange av hans teologiske kamerater fylgde forelesingar det semestret. Men det er ikkje noko merke i listene som viser at Cappelen studerte teologi. Kvifor? Han var ikkje sterk, det er sant. Men han orka mangt anna. H. Wergeland hadde òg mange interesser, men han finn vi jamt på listene, og han fullførte studiet. Den svikt i studiet som eg meiner å kunne konstatera for Cappelens vedkomande, heng kan hende i hop med at han alt er i ferd med å løysa seg både frå teologien og frå misjonen. I det minste bør hans høve til Universitetet takast med når ein skal vurdera det omsving som gjekk føre seg i hans liv i slutten av 1820-åra.

IV.

Om *Carl Gustav von Bülow* seier doktoranden i det analytiske registret s. 408: «Han stifter Stavanger misjonsforening.»

At v. Bülow har hat noko å gjera med skipinga av Stavanger misjonsforening, er det lett å verta samde om. Men er det rett å seia at han har skipa dette fyrste kjende misjonslaget?

I det engelske resymé som doktoranden gjev av si framstilling s. 266—271, nyttar han meir varsame ord: «In December 1826 he got some men . . . to found Stavanger Missionsforening» (s. 270).

På den tredje staden, i sjølve den utførlege framstilling, kan ein seia at Bülow treder endå meir tilbake: «I begynnelsen av neste måned, den 5. september . . . holdtes neste månedlige misjonsmøte. På dette møte ble Stavanger misjonsforening stiftet.»

Det vert ikkje her sagt at det var Bülow som skipa laget. Men doktoranden framstiller saka slik at Bülow heldt ei rad misjonsmøte i Stavanger, og på nr. 2 av desse møte vart Stavanger misjonslag skipa. Ein må forstå det slik at dette laget kom som ei frukt av Bülows verksemd for heidningmisjonen. Doktoranden er klår over at menn som står brødrelyden nær, også er aktive. Men ein får kjensla av at Bülow er den drivande kraft og spelar den avgjerande rollen.

At Bülow er sterkt oppsett på å få skipa ei foreining, det skal straks vera medgjeve. Men at han har vore oppteken med tanken om å få i stand ei heidningmisjonsforeining — det er ei anna sak. Dette synet har gjort seg sterkt gjeldande i seinare år, og likevel trur eg at det ikkje let seg forsvara.

Mitt påstand byggjer eg på tre kjelder som doktoranden ikkje synest å ha gjort bruk av, endå han omtalar dei på grunnlag av referat han har lese.

Ser ein på denne doktoravhandling i det store og heile, vert en slått av den energi forfattaren har lagt i arbeidet med å nå fram til førstehands kjeldemateriale. Eit konstruktivt prinsipp i forfattarens granskingsmetode er maksimen: ad fontes! Berre når dei primære kjeldene er gått tapt eller er utilgjengelege kan ein hjelpa seg med sekundære kjelder. Doktoranden har stort sett praktisert den læra at kjeldematerialet både skal vera så *godt* som råd og så *rikt* som råd. Men i dette tilfellet synest det meg som han ikkje har vore konsekvent. Han har stogga ved andrehands kjelder, endå det ikkje skulle ha vore umogeleg å nå fram til dei primære. Dei tri nemnde kjeldene er desse:

1. Extracts of the Journal of the Rev. Carlos von Bülow, Agent of the Continental Society, employed on the Norway Mission 1826—1827. London 1827. Finst i Universitetsbiblioteket i Oslo.

2. Ei samling dokument i C. G. von Bülows sak, oppsett då han var under rettsleg ettergransking på grunn av si religiøse verksemd

i Noreg. Finst i Riksarkivet, Oslo, i pakke journalsaker frå Kyrkjedepartementet for mai 1828.

3. Referat frå årsmøtet i Continental Society i London mai 1827, prenta i bladet «The World» for 19. mai 1827. Finst i Riksarkivet, i same pakke journalsaker som ovenfor nemnt. Hadde doktoranden nytta dei dokument som er omtala under 2, ville han også ha støytt på det som er nemnt under 3, for det engelske bladet vart innsendt til departementet som aktstykke i Bülow-saka under dato 27. febr. 1828. Doktoranden har slutta seg til at vedkomande nummer av «The World» måtte vera frå 1826 (s. 352, note 10), men bladet med referatet er som sagt frå 1827, d. v. s.. tida etter Bülows store reise langs Noregs vestkyst.

Når det gjeld Bülows høve til heidningmisjonen kan desse kjelder gjeva oss ikkje lite rettleiding. For det fyrste ser vi av referatet i «The World» kva oppgåve det selskapet hadde som han reiste for. Det engelske Continental Society hadde til formål å driva evangeliseringsarbeid på det européiske fastland. Under årsmøtet 1827 vert det tala om det djupe religiøse forfall i Sveits, i Frankrike, i Noreg og andre land. Det vert peika på den store oppgåva det er å senda evangelistar til fastlandet. Men det er ikkje tale om heidningmisjon som oppgåve for dette selskapet. Heidningmisjon er så vidt nemnt av ein av talarane, men ikkje som ei oppgåve for dei, men som eventuell frukt av ei evangelisk vekking på fastlandet. Medlemene i Continental Society talar nok mykje om misjon, og dei reknar sitt selskap som eit misjonsselskap. Men då tenkjer dei på misjon i den gamle kristenverda, om utsending av evangelistar i européiske land.

Som døme på denne målbruk skal eg sitera nokre ord av den kjende forkynnaren Edward Irving, som var aktivt med på årsmøtet. Idet han gjekk sterkt inn på forkynnarverksemd i motsetnad til traktatspreiding ropa han ut:

«Give me twelve such preachers as Luther, and I will do more with them, — I mean to say, — the Lord will do more with them, than all the missionary societies in England whose only object is the distribution of Testaments and Tracts!»

Her talar Irving om alle dei selskap i England som har kolportasje som formål og kaller dei Missionary Societies.

Den nemnde Ekstrakt av Bülows Journal gjev oss for det første den *instruks* han hadde fått av Continental Society for si verksemd i Noreg. Etter den hadde han tre oppgåver: 1. Å vekkja folks hunger etter Guds ord og skaffa dei biblar og annan religiøs lesnad, serleg traktatar. 2. Å arbeida for opplæring av fatige born.

3. Å skipa lag som skal holde fram med dette arbeidet når Bülow er reist frå staden.

I instruksen finst ingen ting om at han skal arbeida for heidningmisjonen. Og denne instruksen har han sjølv kome med framlegg til. Det var soleis hans eige ynskje å verka for desse formål. Og instruksen står i samklang med hans utrustning til ferda. Han har med seg biblar, testament og traktatar. Innhaldet av dei traktatane vi kjenner, gjeld ikkje heidningmisjonen.

Bülows journal syner oss vidare korleis han faktisk tok det på sine reiser. Med si eiga vesle skute segler han frå hamn til hamn frå Kristiansand til Trondheim og sørover att. Han verkar gjennom samtale, preiker og kolportasje. Samstundes freistar han å organisera religiøse lag i dei byar han gjestar. Desse lag skal vera hjelpelag under det engelske selskap han representerar (Auxiliary Continental Societies). Slike hjelpeselskap var det mange av i England og Irland. No skal Noreg òg få slike. Både i Stavanger, Bergen og Trondheim hadde han god von om å få skipa Auxiliary Societies. Folk skreiv seg på lister, det vart halde førebuande møte, o. s. b. Til hovudsetet i England sende han sine dagboksbrev der han skildra sine opplevingar. Det åndelege tilstand i landet skildra han i sers mørke fargar, både blant prestar og lækfolk råder stort åndeleg myrker. Det er klårt at det er nauda *her i landet* han vil leggja engelskmennene på hjarta, ikkje nauda mellom heidningane. Verst skulle det vera i Finnmark, difor var målet å koma dit nord, men reisa til Nord-Noreg vart det ikkje noko av.

No er doktoranden også klar over at det var evangeliseringa i *Noreg* som var det viktigaste for Bülow. Han seier s. 215: Hovedformålet for Bülows reise i Norge ved siden av kolportasje og forkynnervirksomhet synes å ha vært opprettelse av hjelpeforeninger for Continental Society.» Andre stader heiter det: «Det er indremisjon han sikter på. Særlig ønsket han å ta seg av Finnmark» (s. 212). «Men,» legg doktoranden til, «han har også en dyp interesse for hedningmisjonen og taler ofte om den i sine oppbyggelser.»

Det heiter vidare s. 217: «For Bülow var det ikke misjonen som var hovedsaken. Folk kalte ham riktignok misjonær, nå som sist han var i landet, men det betyr lite. Det betød atskillig mer at han var varmt interessert for misjonen og ofte omtalte den i sine oppbyggelser.»

Til stønad for dette siste påstand at Bülow var varmt interessert for heidningmisjonen og ofte tala om han på sine møte, viser doktoranden til eit par utsegner av meg i ein studie over Bülows reiseverksemd (Kyrkjelegt Reformarbeid, 1923, s. 202 og 204).

På den eine staden har eg nemnt at Bülow under eit forhøyr har sagt at han i dei månadlege møte i Stavanger har gjeve referat frå misjonsselskap og deira verksemd. Den andre staden gjeld eit møte utanfor Stavanger siste halvpart av november 1826, der Bülow — etter hans eigne utsegner — tala om misjonen og slikt.

Men her er fleire ting å merka:

For det fyrste kan «misjon» tyda så mangt i denne samanheng. For Bülow og hans engelske vener var misjon alt organisert friviljugt arbeid for Guds rike — ute og heime. Om sitt eige arbeid brukar han ordelaget «My Mission», og vi har set at ein av leidarane i Continental Society karakterisera dette og liknande selskap som «Missionary Societies». Då Bülow verka her, arbeidde han i røynda for fire slike Missionary Societies som alle hadde si hovudoppgave i det vi kallar indremisjon: 1) Continental Society for the Diffusion of Religious Knowledge over the Continent of Europe. 2) British and Foreign Bible Society. 3) Religious Tract Society. 4) British and Foreign Seamen's Friend Society and Bethel Union. Dette siste var ein engelsk sjømannsmisjon som verka i hamnebyane, og som Bülow tidlegare hadde stått i serleg teneste hjå. Misjonærane der hadde sitt serlege merke på sine skuter: Bethelflagget. Dette flagget siglde Bülow under også under si verksemd i Noreg 1826—27 (Kirkeleks. f. Norden IV, 999 f.) og etter hans journal fall hans gjerning her i landet ikkje minst blant sjøfolk som låg i hamn med sine skuter.

Det er grunn til å tru at når Bülow tala om misjon, var det fyrst og fremst om dei misjonar som han friviljug arbeidde for. Berre Continental Society hadde 62 evangelistar i si tenest, og rapportar om deira verksemd i ymse land vart prenta i England.

For det andre: Dei nemnde opplysningane som skulle tyda på Bülows varme interesse for heidningmisjonen, kjem frå Bülow sjølv *etter* at Stavanger heidningmisjonsforening er eit faktum. Det er under politiforhøyr Bülow seier at han har tala om misjon på sine møte. Bülow var under forhøyret mistenkt for å forføra folk her i landet til kjettarskap og for å organisera sekteriske lag som kunne verta fårlege for stat og kyrkje. Når vi les forhøyret over han, ser vi at han gjev unnvikande svar, og det kan gjerne vera at han ikkje hadde interesse av å forklåra politiet at når han tala om misjon, så var det ikkje heidningmisjon just, men engelsk misjon på fastlandet. Det var mykje mindre fårleg å streva med å omvenda heidningar i framande heimsbolkar enn å verka for angelsaksisk vekkingskristendom i Europa. Den form som det nyskipa misjonslaget i Stavanger hadde fått, med heidningmisjon som

fyrste proprampost, var faktisk velkomen for Bülow då politiforfylgjinga braut inn over han.

Forutan dei to nemnde tilfelle der Bülow talar om eller refererar frå misjonen, synest doktoranden (s. 217) å stø seg til eit brev frå Bülow 9. november 1826, der han fortel om det fyrste månadsmøtet i Stavanger 6. november same år. Doktoranden refererar frå brevet: «De misjonsetterretninger han meddelte, vakte alminnelig interesse.» Ordet «misjonsetterretninger» er her ei tolking. I brevet står berre «Efterretninger»: «og de Efterretninger som jeg lod forudgaae, syntes at blive modtaget med almindelig Interesse.» Når brevet omtalar «Bøn for Guds Riges Udbredelse», så er det eit generelt ordlag som *kan* peika utover mot heidningmisjon, men som ikkje treng gjera det. Det einaste i brevet som syner nokon kontakt med heidningmisjonstanken, er at Cappelen er omtala en passant. Cappelens gjesting i Stavanger august 1826 medan Bülow var borte, og den interesse han hadde lagt for dagen for Bülows verksemd i Noreg, synest ha gjort inntrykk på Bülow. Då Bülow kjem att til Stavanger i september 1826 og får høyra om Cappelens gjesting, skriv han i journalen under 23. september: «The Brother . . . told me that nothing had been established towards the formation of an Auxiliary in Stavanger, although a Missionary from Basle had been there, who is collecting, he showed much interest for the cause and had held a meeting for the purpose. He also showed me a letter he had just received from the said person . . . in which he pressed upon them the great consequence of this object and inclosed five Spanish dollars as a donation to the Stavanger Auxiliary Society.»

Ein merkar her at Bülow er vonbroten over at ingen ting er gjort for å få i stand hjelpeselskap i Stavanger medan han var borte, men at han vert oppglødd over den uventa hjelp frå Cappelens side, slik at han straks må rapportera om dette til England i sine journal-brev. At Cappelen stilte seg som han gjorde, — ikkje som konkurrenten, men som medarbeidaren og venen, — har sikkert varma Bülows hjarta, og doktoranden kan fortelja at Bülow ei tid seinare gjengjeldte den storfelte gåva frå Basel-misjonens representant ved å gjeva 5 Spd. til Basel-misjonen gjennom komitéen i Kristiansand (s. 353, note 42). Men likevel ser vi av det siste sitat frå journalen og av seinare journalnotisar at Bülow hausten 1826, berre nokre veker før starten av Stavanger misjonsforening, er oppteken med tanken på det påtenkte hjelpelaget for Continental Society i Stavanger og den misjon han hadde i Noreg.

Han hadde etter forhøyrsaktene leigt seg eit rom i Stavanger

der han dreiv eit slags bokhandel. Han tok imot pengar til prenting av traktatar. Og det var ikkje traktatar om heidningmisjon. Han fyrebudde ein traktatsentral for Stavanger og omland. Med andre ord, han arbeidde i full samklang med sin instruks. Slik var det *før* skipinga av Stavanger misjonslag. Og *etter* skipinga av dette laget rapporterar han til England om det som var hendt: «— and it was agreed that a Society should be formed for the promotion of the Kingdom . . . They suscribed as contributing members.» Det er møtet den 5. desember 1826 han taler om.

I England kunne dei ikkje godt tru anna enn at det var eit traktat- og evangeliserings-lag for Stavanger og omland som no var skipa. Når Bülow tala om «the promotion of the Kingdom», gjaldt det vanlig ikkje heidningmisjonen. Det ser vi døme på frå journalen for 28. juni 1826, då han var i Bergen: «I showed them what had been taking place in these latter times and how the Lord was overruling all to promote the extension of the Kingdom of our Lord and Saviour Jesus Christ . . . I told them of the Continental Society and proposed to them the formation of an Auxiliary.» .

Det som ikkje var lukkast i Bergen eller i nokon annen by, det syntest no å ha lukkast i Stavanger den 5. desember 1826. Det som faktisk var hendt, var at det var skipa eit lag som etter sine statuttar hadde eit dobbelt formål 1) «understøtte missionen til hedningerne», 2) «udbrede kristelig kundskab her i landet og i særdeleshed med hensyn til lapperne».

Korleis skal ein kunna forklåra skipinga av Stavanger misjonsforening av 1826? Det synest vera klårt at laget kom i stand som eit *kompromiss*.

Brødrevenene var misjonsinteresserte, dei var opptekne av tanken på heidningmisjon. Dei var heller ikkje så redde for organisering og for samarbeid med andre konfesjonar. Haugianarane var skeptiske når det gjaldt framand lære, og i samsvar med Hauges testamente ville dei ikkje organisera seg. Bülow fortel at han atter og atter hadde disput med haugianane. I Kristiansand, Bergen og Trondheim kom Bülow mest i kontakt med haugianarar. Dei stod spørjande frå det fyrste, og di meir dei lærde Bülow å kjenna, di meir vonlaust vart det med samarbeid. I Stavanger gjekk det sameleis. Haugianane drog seg undan då Bülow kom att hausten 1826. Men i Stavanger var det ei aktiv lita gruppe av brødrevener. Då Bülow fekk å gjera berre med dei, vart det lettare å organisera noko. Men det som brødrevenene serleg brann for, var heidningmisjonen.

Den som fekk saka på glid, var truleg Cappelen. Hans rauste gåve og hans evne til å femna både heidningmisjon og heimemisjon har truleg gjort innverknad både på brødrene Kielland og på Bülows ven Svendsen og på Bülow sjølv. Dei tvo formål måtte kunna gå saman. Brødrevenene og Bülow vert forlikt om å gå i lag om ei foreining for ytre og indre misjon.

Kombinasjonen av dei tvo formål var mindre høveleg, og det gjekk slik at Stavanger-laget vart ei rein heidningmisjonsforeining. Då Bülows sterke personlegdom ikkje lenger var i landet, fall det bort det som han serleg hadde stridt for.

Spør ein så: Er Carl Gustav von Bülow skaparen av vår eldste heidningmisjonsforeining? trur eg svaret må verta: Han er *ikkje* skaparen av denne foreining for så vidt ho var ei heidningmisjonsforeining. Men han var den som pressa på at det kom eit lag i stand. Det formelle ved lagsskipinga var mykje hans verk, men ikkje det heidningmisjonsarbeid som kom i stand med dette laget. I tida etter og omkring lagsskipinga må vel Bülow ha tala noko om heidningmisjon på månadsmøta, i samsvar med lagsprogrammet. Men før den tid er det vanskeleg å finna rom for noko verksemd for heidningane frå hans side.

Den einaste gong eg veit av at Bülow uttala seg om heidningmisjon før skipinga av Stavanger-laget, er det tilfellet da han i journalen 30. juni 1826 fortel at det i Bergen kom til han ein mann som gjekk med kall til å fara ut som misjonær til heidningane. Mannen hadde ein lang samtale med Bülow, «respecting the possibility of being employed as a Missionary to the heathen». Mannen var ikkje utan talent, seier Bülow, og han hadde gode vitnemål. Men då Bülow høyrer at han har familie og ikkje er ung lenger, finn han at mannen heller bør vera heime og gjera tenest i Noreg. Saka er interessant i seg sjølv. Her har vi endeleg eit tilfelle da ein gåverik mann er gripen av misjonskall i ei tid då slike var yttarleg sjeldsynte i vårt land. Ein kunne ha venta at misjonsmannen Bülow ville ha falle honom om halsen, og lova han all si hjelp og trøysta han med at vanskane var til for å overvinnast. I staden finn han det betre å få engasjert han her heime. Det vitnar ikkje om stor brennhug for heidningmisjonen at han så lett gjev opp all von om å få dette misjonsemne ut i tenesta.

Bülows journal og forhøyrsaktene byd på fleire interessante detaljar utanom den sak vi her har dryft. Rettsdokumenta syner at Bülows hovudkvarter i Stavanger var enkefru Ingeborg Wasbøes hus (jfr. Kielland, Stavanger Borgerbok, 1935, side 215), og at månadsforsamlingane til dels vart haldne der. Vidare at S. E. Svend-

sen i Stavanger hadde lært Bülow å kjenna i Harwich i England (journalen 15. juni 1826. jfr. doktoranden s. 216. Journalen skriv namnet *Swenun*), og at det var Svendsen som introduserte Bülow hjå haugianarane i Stavanger. — Elles vil eg gjerne ha sagt at om enn bolken om C. G. v. Bülow er den som eg finn minst tilfredsstillande med omsyn til utnytting av kjent kjeldemateriale, så må ein på den andre sida medgjeva at doktoranden også der har drege fram nye detaljar om mannen som før var ukjende, m. a. frå samtidige norske aviskunngjeringar, frå haugianarbrev o. s. b.

Før vi går ifrå Bülow lyt eg stana ei stund ved ein merknad av doktoranden s. 213: «Selv må han ha vært baptistisk innstilt. I 1827 ble han ordinert i det kongresjonalistiske Poultry Chapel i London. Han representerte en fremmed konfesjon som etter tidens lovgivning ikke hadde adgang til landet.»

Den siste perioden er ikkje korrekt. Det ser ut som det etter norsk rett ikkje var lovleg at Bülow i det heile ferdast her i landet, avdi han høyrde til eit kongregasjonalistisk baptistisk samfunn. Men ein må skilja mellom tilhaldsrett og full religionsfridom. Ingen var i tvil om at t. d. vanlege katolikkar kunne slå seg ned som kjøpmenn her, så sant dei ikkje var jesuittar eller organiserte seg her i landet som munkeordenar. Grunnlova § 2 sa ifrå kven det var som av religiøse grunnar ikkje hadde tilgjenge til landet: jødar og jesuittar. Reformerte hadde det òg tolleg fritt her.

Sume embetsmenn i eldre tid meinte at anabaptistar ikkje hadde tilhaldsrett her, og dei studde seg til reskriptet av 5. mars 1745. Men Høgsteretts dom av 8. februar 1831 slo fast at dette reskript ikkje nekta nokon tilgjenge til landet, men anabaptistar og andre separatistar måtte ikkje agitera for si tru. (Jfr. mi bok Kyrkjelegt reformarbeid, 1923, s. 17 og 247 f.) Reskriptet krev av separatistar som stod om lag som Bülow, at dei skulle halda seg heilt stille. Dersom dei styrande greip inn mot dei, var det, seier reskriptet, «ikke for deres særdeles Meningers Skyld, men for deres Ulydighed mod Lov og Forordning». Det skulle soleis aktiv ulydnad mot lovene til, før dei styrande kunne gripa inn mot dei. Når dei ikkje lenger heldt seg stille, men tok til å verka offentleg, med opne møte, gudstenester og religiøs propaganda, då var dei straffskuldige. For fri religionsøving var her ikkje før lova av 16. juli 1845 kom.

Det var den offentlege møteverksemd og den omfatande religiøse verksemd som felte Bülow. Både konventikkelforordninga av 1741 og reskriptet av 1745 var imot han. Men det var fyrst då hans verksemd fekk store dimensjonar at det vart gjort noko med han. Det

var den pågåande vekkingsreligiøsiteten både lovene og dei styrande var redde for, ikkje så mykje for ein teoretisk konfesjonsskilnad.

V.

Når det gjeld misjonsmannen *N. J. Holm* lyt eg nemna visse kjelder som doktoranden ikkje har nytta. I dette tilfelle kan ein ikkje seia at dei kjelder som er unytta, ville ha gjeve eit anna syn på mannen og hans innsats, men dei ville ha gjeve eit rikare bilete om dei hadde vore nytta.

N. J. Holm fekk ved Kgl. resol. 11. mai 1827 løyve til å senda sitt blad blant brevposten med portomoderasjon. Det var bokprentar Chr. Grøndahl som sende søknad om dette. Christiania magistrat, som skulle seia om bladet var verdigt til portomoderasjon, skriv under 1. mars 1827: «Da Bladets Øiemed, at udbrede Kundskab om den christelige Religions Udbredelse og Fremgang, synes at være roesværdigt og at fortjene Opmuntring, skulde man tjenestligst indstille Ansøgningen til Stiftets gunstigste Anbefaling.» Stiftamtmannen og Finansdepartementet gav si tilslutning til det magistraten skreiv. Ei så positiv stode til misjonsbladet frå dei styrandes side er i grunnen forvitneleg, all den stund avisene gjev eit noko anna bilete av folkeopinionen i kulturelle krinsar. Arkivsakene om dette finst i Riksarkivet: Regjeringsinnstilling til Kgl. resol. 11. mai 1827 nr. 47, og Finansdepartementets pakkesaker om postvesenet, j.nr. 97 og 449 for 1827.

Når det gjeld utbreidinga av Holms misjonsblad er *postlistene* verdfulle orienteringsmiddel. Ein ser her kor mange postabonnentar det soknar til kvart av dei ymse postdistrikt landet rundt, og korleis tingartalet stig og fell i dei ulike landsluter. Postlistene finst i Riksarkivet: Revisionsdepartementet, 3. kontor, Postregnskaper, Aviser 1827 ff.

Over forstandar Holm og misjonssaka i slutten av 1820-åra fell det ljos frå eit par brev som er berga i avskrift i A. Welles brevbok, Heggtveits samlingar, — no i Menighetsfakultetet si eige. Det eine brevet er frå W. A. Wexels til ein krins av haugianarar på Sunnmøre, adressera til den kjende haugianaren Amund Knudsen Brekke og datera 14. mars 1829. Wexels takkar og kvitterar for ein pengesum han har fått sendande frå Brekke og hans vener til «Guds Riges Udbredelse blandt Hedningerne». Han animerar til bøn for misjonen og helsar frå bokprentar Grøndahl og kjøpmann Jacob Nielsen, som sit saman med han i komitéen for Basel-misjonen. Vidare kan han helsa frå Holm, og det ser ut til at Holms blad

har vore utgangspunktet for korrespondansen mellom Oslo og Sunnmøre.

Det er tydeleg at pengegåva går til Basel-misjonen. Amund Brekke og hans vener er ikkje med i doktorandens liste over gjevarar til Basel-misjonen.

Det andre brevet finst i same brevboka. Det er frå N. J. Holm til den same haugianarkrinsen og datert 30. november 1830. Der står mykje om misjonen og misjonsbladet, og det vert kasta visse blenk over Holm og hans verksemd. Mellom anna seier han at når han ikkje kunngjer alle innkomne misjonsgåver i bladet, kjem det seg av at «ellers kunde man opvække utidig Opmærksomhed hos Folk hvem den Ting ikke vedkommer og som ikke kunne forstaa hvortil Missionsarbeidet skal tjene, men spørger hvorfor man ikke lader Hedningerne blive ved deres egne Skikke og Vegtægter». Han peikar òg på at misjonsbladet treng fleire tingarar om det skal halda fram, og seier: «I det første år holdt det sig med betydelig Understøttelse fra Tyskland» (jfr. doktoranden s. 224 og 355, note 20), «og fra Bergen» (jfr. dokt. s. 223 og 355, note 21). Vi ser at Holm legg avgjerande vekt på desse tilskot ved starten. I det heile torer det vera større samanheng mellom Barmen-misjonen og starten av Missions-Blad enn det klårt kjem fram hjå doktoranden. Jfr. Chr. Grøndahls kunngjering ved starten, datert januar 1827.

Dei to brev er òg forvitnelege ved det dei fortel om misjonsinteresse på Sunnmøre. Etter Holms brev er desse tre dei mest aktive: Amund Brekke, Anders Welle og Sjur Larsen Koppen. Dei held tre eksemplar av misjonsbladet og sender inn pengar. Det er karakteristisk at det no er Holm som kvitterar for pengane, medan det før var Wexels. I fyrste tilfelle gjekk nok gåvene til Basel-misjonen, no til Brødremisjonen. Mellom dei to brev ligg den avgjersla som var kunngjort i Missions-Bladet 2. desember 1829 (doktoranden s. 226) at ein del av dei innkomne gåvene heretter skulle gå til Brødremisjonen. Holm og herrnhutane overtek den kontakt med haugianarane på Sunnmøre som Wexels hadde først. — Interessa for misjonsbladet varde lenge ved innan Sunnmør-krinsen. Postlistene syner at Sjur Larsen Koppen så seint som i 1843 tok imot 7 eksemplar av bladet.

Elles syner dei to breva at Wexels og Holm nytta kontakten med misjonsvenene utover landet til sjelesorg og til å spreida sine skrifter. Ein har her eit døme på at misjonssaka ikkje berre var ei *sak*, men førde med seg åndeleg rikdom for kristenlivet i det heile.

VI.

Når eg har samla mine viktigaste ankemål mot siste del av doktorandens arbeid kring namn som P. O. Bugge, J. W. Cappelen, C. G. v. Bülow og N. J. Holm, så er det ikkje berre fordi eg finn at den monografiske framstilling av misjonssaka ville ha vorte rettare og rikare med dei kjelder og dryftingar som eg etterlyser, men mykje meir fordi eg meiner at skildringa og vurderinga av einskild-mennene og av dei djupare åndskrefter som dei representerar, har kome noko til kort i avhandlinga. Framstillinga legg noko einsidig vekt på idé- og organisasjonshistorie. Dei åndsmakter som gjer seg gjeldande i historielaupet, openberrar seg klårast gjennom dei førande personlegdomar, og difor kan det biografiske og personlegdoms-analysen kasta eit ljos over det som hender som det er uråd å oppnå gjennom andre framstillingsmåtar. Men til ein personlegdoms-analyse har ein bruk for det rikast moglege biografiske kjeldemateriale.

Før eg sluttar skal eg tangera eit spursmål av meir terminologisk karakter. Doktoranden seier s. 140 om «Selskap til kristelig Oplysnings Fremme iblandt Norges Finner», skipa i Trondheim 1825: «Selv om «Selskab til kristelig Oplysnings Fremme» kom til å arbeide for hedninger innen fedrelandets grenser, var det altså skapt av en bevisst misjonsvilje, og det må ansees som en misjonsforening — den første man kjenner i vårt land. I løpet av ti år sendte denne lille forening 250 Spd. til Stockfleths arbeid.» Eg kan ikkje vera samd i å karakterisera dette Trondheim-selskapet av 1825 som den første kjende misjonsforeining i vårt land, — dersom det er heidningmisjon ein tenkjer på. Eg er klår over at Finnmarksarbeidet stod nærare heidningmisjonen enn vanleg indremisjonsarbeid gjorde. Men det er eit avgjerande skil mellom heidningmisjon og samemisjon på Stockfleths tid: Den første arbeider blant udøypte, den siste blant døypte. På denne tid kan ein rekna med at alle samar var døypte, med om lag like få undantak som vi hadde lenger sør i landet. Vel var presteløysa stor og skorten på lærarar skrikande. Men samane ville stort set vera kristne og førde sjølv sine born til dåpen. Stockfleth ynskjer i brev 3. april 1826 (Breve fra N. J. Chr. V. Stockfleth Udg. af J. N. Skaar 1896 s. 13 f.) å få innskjerpa forbodet mot barnedåp, brurevigsler o. s. b. av utanrikske prestar. Han vil setja mulkt for slikt, så sant det ikkje gjeld sjuke. Derimot må samane vel få høyra Guds ord av framande. Ein mann med så stor åndeleg omsut for samane som Stockfleth ville ikkje ha sett så strenge vilkår med omsyn til dåp dersom han

ikkje var trygg på at alle kunne få dåpen i den norske kyrkja. Brevet er eit vitnemål om at samane både ville ha dåp og kunne få han.

Heller ikkje det andre hovud-kjennemerke på heidenskapet, avgudsdyrking, kan ein seia var karakteristisk for samane på den tid. Ovtru og trolldom var det mykje av, men den grove avgudsdyrking var det vel stort sett slutt på ved overgangen til 1800-talet (J. Vahl, Lapperne og den lapske Mission, 2. h. 1866, s. 49). Stockfleth kjende seg ikkje som heidningmisjonær. Det var prestar og kateketar som trongst der nord. Eg meiner at doktorandens ord om «hedninger innen fedrelandets grenser» er misvisande, og at Trondheims-laget av 1825 ikkje kan reknast som vår første kjende misjonsforeining. Ei anna sak er det at Trondheims-laget opphaveleg var tenkt som ein skipnad som skulle «fremme Evangeliets forkyndelse blandt Hedningerne (doktoranden s. 140). Trondheimslaget var *planlagt* som heidningmisjonslag, men det vart eit lag for finnemisjon. Stavanger-laget var av Bülow tenkt som eit lag for indremisjon og finnemisjon, men det vart eit heidningmisjonslag. Stavanger-laget av 1826 må framleis reknast for vårt første kjende heidningmisjonslag.

Kva som elles kunne vera å nemna i dei seinare bolkane av det det bokverket vi har føre oss, skal eg ikkje hefta meg ved.

VII.

Til slutt ynskjer eg doktoranden til lukke med det store og gjevande arbeidet han har lagt fram. Plan og disposisjon er etter mitt syn god, og titelen er råkande. Doktoranden har leita fram kjeldemateriale ikkje berre i misjonsarkiva i Basel, Herrnhut, København og Stavanger, men òg i våre offentlege arkiv i Oslo, Bergen og Trondheim. Dessutan har han gjort bruk av kjelder som er mindre tilgjengelege, protokollar frå misjonslag, memoarar i handskrift, brev og brevavskrifter i privat eige. På liknande vis har han tilgodesett ei stor mengd bøker, aviser, bokkataloger og småprent. Og tilfanget er brukt med ein granskars sakkunnskap og komposisjonsevne. Styrken ligg i syntesen.

Misjonsprest Erling Danbolt treder med ære inn i rekkja av vitskapleg arbeidande misjonærar som vår kyrkje og vår misjon har fostra, slike som Lars Dahle, Paul Bodding og Emil Birkeli.

I hundre år har vårt misjonsfolk litterært sett levt på misjonsanekdoten. Den har framleis ei oppgåve å fylla. Men likså vel som

den kristne kyrkja ikkje i lengda kan greia seg utan teologi, likså visst kan misjonen ikkje i lengda greia seg utan misjonsvitskap.

Erling Danbolt var ein av dei fyrste som gjekk inn for eit norsk misjonstidsskrift. Nå er tidsskriftet i gang og ventar på unge granskarar til å fylla teigane. Norsk misjonsvitskap har fått sitt forum i dette tidsskrift og i Egede-Instituttet. Eg ynskjer den norske misjonsgransking til lukke med det store arbeid som er nedlagt i doktoranden si avhandling. Den gjev von om at meire skal gro fram på det same område. Eg gratulerar også forlaget med starten av skriftserien til fremjing av misjonskunnskap og misjonsgransking. I dette fyrste bandet har det vitskaplege tilleggsapparat med rette fått godt rom. Det aukar verdien av verket for dei som skal arbeida med denne bolk av vår misjonssoge.

DANMARKS KIRKE 1946—1947

Af Kaj Jordt-Jørgensen.

«Foragter ej de ringe Dage . . .» Det er Begyndelsesordene til en af den danske Kirkes kendte og afholdte Salmer. Grundtvig hentyder hermed til Bygningen af det andet Tempel under Zerubbabel, som skildres i Zak. 4. Og det er vist ikke helt forkert med denne Salmelinje at anslaa Tonen til en Skildring af Situationen i den danske Kirke nu efter Besættelsens Ophør.

«Foragter ej de Midler ringe, her intet sker ved Kæmpehaand . . .» Nej, det er saa vist ikke stærke Hænder, der byggr Danmark op igen efter Krigen. I materiel Henseende staar Danmark meget svagt: der var vist en Del, der haabede, at Landet skulde være i Stand til at rette sig op i løpet af et Par Aar, men i stedet for har Befolkningen maattet spænde Livremmen ind, og stadig flere Restriktioner er fulgt i de gamles Spor. I aandelig Henseende har Tiden været præget af den Afslappelse, som maa blive en naturlig Følge af den stærke Spænding, der hersker under en Besættelse. Synkende Moral og verdslig saavel som aandelig Armod er, hvad den danske Kirke har at kæmpe med i Dag.

Men under alt dette har det været en stor Opmuntring for den danske Kirke paany efter den lange Krig at kunne genoptage Forbindelsen med Udlandets Kirker. Den forløbne Sommer har staaet i *Økumenikkens Tegn*. Danmarks Kirke havde naturligvis sine Repræsentanter baade ved det kristelige Verdens-Ungdomsmøde i Oslo og ved det lutherske Verdensforbunds Møde i Lund, og sidstnævnte Sted lykkedes det endog trods Pas- og andre Vanskeligheder at faa en stor Del af de Delegerede med til København til et To-Dages Møde i Anledning af «Nødhjælpen til Europas evangeliske Kirker»s 25-Aars Jubilæum. Nye Baand knyttedes mellom Kirkerne, og vi lærte at forstaa Nødvendigheden af et økumenisk Arbejde i en Efterkrigstid, en Økumenik, som ikke alene tager Sigte paa Kirkens aandelige Liv, men ogsaa paa det kristelige Barmhjertighedsarbejde.

«Det økumeniske Fællesraad for Danmark», hvis Formand p. t. er Pastoralseminariets Forstander, Provst Halfdan Høgsbro, udsendte i Foraaret Indbydelse til forskellige lutherske Kirker i Europa om at deltage i et økumenisk Præstekursus, der blev afholdt paa Frederiksborg Højskole i Hillerød i September Maaned. Paa Grund af Pasvanskeligheder blev Repræsentationen ikke saa fyldig som man havde haabet. Men der var dog kommet yngre og ældre Præster fra Czekoslovakiet, Ungarn, Polen, Tyskland, Østrig og naturligvis de skandinaviske Lande, ialt omkring 30 udenlandske Gæster. Ikke minst Betydning havde det naturligvis, at Deltagerne ind mellem Foredragene havde Leilighed til Samvær og til aabent at tale ud om Tidens Problemer. I en officiel Udtalelse, som udsendtes til Pressen efter Mødet, hedder det bl. a.: «Som Deltagere har vi været særlig taknemlige, fordi der blev givet os rigelig Tid til at lære hinanden at kende og tale ud med hinanden. Vi fik derved Lejlighed til ganske aabent og oprigtigt og uden at fortie eller besmykke noget at tale om det, der er vore Folk imellem. De tyske Deltagere bekendte sig til den Skyld, der hviler paa deres Folk, med Krigen at have bragt Vold, Undertrykkelse og Uret over andre Folk. Deltagerne fra de andre Lande gav Udtryk for, at ogsaa de som deres Folks Sønner og medansvarlige for deres Landsmænds moralske Holdning havde paadraget sig Skyld for, at de gennem Krigen lod sig overvinde af det onde og gengældte ondt med ondt. Hvad vi havde at sige hinanden, blev sagt i Lyset af vor fælles Herres dømmende og frelsende Ord. Derved fik vi Lov til at opleve, at Gud lod et Fællesskab blive til imellem os.»

Blandt de talrige Kongresser (Lægekongresser o. a.) som fandt Sted i København i Sommer, var ogsaa en kirkelig, idet Baptisternes Verdensforbund var samlet til Møde her. Der var mødt 5000, saa med de vanskelige Hotelforhold, vi siden Krigen har haft i Danmark, lod det sig ikke uden videre gøre at faa alle vore Gæster anbragt. Skoler og Mødelokaler af forskellig Art maatte tages i Brug foruden en udstrakt Anvendelse af privat Indkvartering. Ved Aabningsmødet var baade Københavns Biskop og Overborgermester til Stede. Biskop Fuglsang-Damgaard betonede i sin korte Hilsen de meget dybe Forskelle mellem Baptismen og Lutherdommen, men understregede ogsaa, at vi tjener den samme Herre. En lille Episode, som ikke var i Stand til at skabe Mislyd paa Kongressen, naaede dog at give Genlyd ogsaa uden for Landets Grænser: Baptisterne havde ønsket til deres Gudstjenester at gøre Brug af nogle af Folkekirkens Kirkebygninger, deriblandt Grundtvigskirken. Dette blev dem nægtet af Grundtvigskirkens Sognepræst med den Moti-

vering, at deres Lære er i afgørende Modstrid med den Lære, der hersker i Grundtvigs Fædreland. I andre af Hovedstadens Kirker blev der derimod givet dem Husrum. Paa given Foranledning udtalte Kirkeministeren, Hermansen, at Grundtvigskirkens Sognepræst ikke alene var i sin gode Ret, men efter Loven ogsaa havde Pligt til at afvise Baptisterne, idet Loven om Kirkers Brug slet og ret forbyder, at lade udenlandske Prædikanter, som ikke tilhører den lutherske Kirke, benytte Folkekirkens Kirker.

Det Spørgsmaal, som imidlertid mere end noget andet har sat Sindene i Bevægelse i Danmarks Kirke i det forløbne Aar, er, Spørgsmaalet om kvindelige Præster. Sagen blev rejst i December Maaned ifjor, da daværende Kirkeminister Hermansen forelagde et Forslag til Ændring i Loven af 1941 om Adgang til Præsteembeder. Denne Lov havde hidtil kun aabnet Mulighed for Mænd til at søge Præsteembeder i Folkekirken. Nu blev Ordet «Mænd» — efter Rigsdagens Vedtagelse af Loven — overalt erstattet af «Personer». Anledning til denne Lovændring var en Henvendelse fra Nørre Ørslev Valgmenighed paa Falster om at faa cand. theol. Frøken Johanne Andersen til Præst. Denne Sag, som altsaa skyldes en ganske lille Valgmenigheds Ønsker om at faa en Kvinde ordineret til Præst, har vakt en meget livlig Diskussion i hele den danske Kirke, en Diskussion, som ikke er forstummet endnu. Allerede under Forhandlingerne i Rigsdagen gik Bølgerne højt. Det synes, som om i denne Sag to Spørgsmaal er blevet kædet sammen: nemlig 1) om Rigsdagens Bemyndigelse til at vedtage Love vedrørende Folkekirkens indre Liv, og 2) Spørgsmaalet om kvindelige Præster i Folkekirken. M. H. til det første Punkt erklærede Folketingsmand, Sognepræst L. P. Fabricius, meget skarpt under Debatten i Folketinget, at Vedtagelsen af en saadan Lov vilde være et «Indgreb i den danske Folkekirkes Rettigheder som Trossamfund» og et «Brud paa Grundlovens Aand og Bogstav». Han efterlyste «et kirkeligt Organ, med hvilket Staten kan føre Forhandlinger paa lige Fod, og som har klar kirkelig Myndighed i disse Spørgsmaal». Ogsaa i Dagspressen har der været ført Forhandlinger om det, som Dr. theol. A. Th. Jørgensen kaldte «Den hovedløse Folkekirke» og hvori han beklagede, at den danske Kirke savnede Mulighed for at lade sin Røst høre. — M. H. til det andet Spørgsmaal, om de kvindelige Præster, fremkom der en Protestskrivelse til den danske Regering og Rigsdag, undertegnet af 500 Præster. Hovedmændene for denne Protest var Formanden for Indre Mission i Danmark, Sognepræst Chr. Bartholdy, og Redaktøren af «Præsteforeningens blad» Paul Nedergaard. I denne Skrivelse betegnes

Præstevielse af en Kvinde som en «skismatisk Handling» og «baade den, der meddeler, og den, der modtager en saadan Ordination, har sat sig uden for det folkekirkelige Fællesskab.» Heller ikke de ni danske Biskopper har indtaget samme Holdning i dette Spørgsmaal. Syv af dem, deriblandt den grundtvigske Biskop Smith i Aalborg, har paa Forhaand erklæret ikke at ville ordinere en Kvinde, mens de to grundtvigske Biskopper Øllgaard og Rosendal har erklæret sig villige dertil, den sidste dog med det Forbehold, at ved saadanne, som skal gøre Tjeneste i andre end hans eget Stift (Roskilde), maa kræves Tilladelse fra Biskoppen i vedkommende Stift. Dansk Kirkehistories Nestor, Professor J. Oskar Andersen, har i en lige fremkommet Artikel som sit Syn paa dette Spørgsmaal fremsat flg.: Ud fra bibelske eller kirkehistoriske Synspunkter kan han ikke nære nogen Betænkelighed ved at lade Kvinder ordinere til Præstegerningen. Hans Betænkeligheder er udelukkende af praktisk Art. Et økumenisk Hensyn, siger han, har saaledes i vore Dage særlig Vægt. Stærkest vejer dog Følgerne for den danske Kirke selv. Han mener ikke, at en Biskop har nogen moralsk Ret til at indføre noget nyt i sit Stift, med mindre han ved sig i aandelig Overensstemmelse baade med sin Gejstlighed og Lægfolket. Det afgørende bliver dog de eventuelle Følger, en saadan Ordination medfører, hvilket Protesten fra de 500 peger paa. Enten en Spaltning af Folkekirken eller at denne ophører med at være et virkeligt Kirkesamfund og bliver et blot borgerligt og økonomisk Samfund af independentiske Enkeltmenigheder, der hver for sig bestemmer deres Lære og Ritus. Han mener heller ikke, at det vil kunne gaa an at ansætte en Kvinde som Enepræst ved en Menighed. «Mine Betænkeligheder ved Ordination av Kvinder,» skriver han, «er altsaa af praktisk Art, men unægtelig af Vægt.»

To nye Stillinger er blevet oprettet i den danske Folkekirke: Brigade-Feltprovst og Marinepræst. Disse nye Stillinger skyldes Besættelsen og Modstandskampen. En væsentlig Aarsag hertil har utvivlsomt været, at Hovedparten af Danmarks Præster tog saa aktivt Del i Modstandsbevægelsen. Men Krigen aabnede i det hele taget Øjnene for, at den Feltpræstordning, der hidtil havde været gældende ved den danske Hær, var højst mangelfuld. Da i Krigens sidste Aar desuden en stor Del af Modstandsbevægelsens Folk, deriblandt ikke faa Officerer og Menige fra den danske Hær, søgte over til Sverige, blev der oprettet en dansk Brigade derover, og det varede ikke længe, før nogle af de danske Præster, som var imellem Flygtningene, knyttedes til Brigaden som Feltpræster. Ordningen slog hurtigt an, og de Erfaringer, der høstedes i Sverige, kommer

nu den danske Hær til Gode. Som bekendt er en dansk Brigade blevet afsendt for at deltage i Besættelsen af Tyskland, og her er ansat en Brigadefeltprovst samt flere Feltpræster. Fornylig har den danske Marine ansat en Marinepræst.

Et andet Problem, som ogsaa er opstaaet for den danske Kirke som en direkte Følge af Krigen, er de Tusinder af Flygtninge, som endnu lever her i Landet fordelt rundtom i store Lejre. Da de tyske Tropper forlod Danmark, efterlod de en kvart Million Flygtninge; men endnu i Dag er der ca. 80,000 tilbage. Den danske Kirke overtog meget hurtigt den kirkelige Betjening af disse Flygtningelejre, og adskillige danske Præster, som er i stand til at betjene sig af det tyske Sprog, er stadig ved Siden af deres eget Sognearbejde beskæftiget med at holde Gudstjenester for Flygtningene og tilse disse Lejre. Denne «Kirketjeneste for Flygtningene» sorterer under Det økumeniske Fællesraad i Danmark.

Den sidste Vinters uventede og voldsomme Kulde, der ikke alene var en svær Belastning for den danske Stat som Helhed paa Grund af Knapheden af saavel uden- som indenlandsk Brændsel, men som ogsaa satte Befolkningens Nerver paa en haard Prøve, udviklede sig til at blive et Problem for Kirken. Adskillige Kirker, som laa inde med ret anselige Brændselslagre, stillede disse til Disposition for Kommunerne, saa de kunde blive fordelt blandt de trængende Borgere, og indrettede sig paa saakaldte «kolde Gudstjenester» i en uopvarmet Kirke, Gudstjenester, som varede i det højeste 40 Minutter med faa Salmer, kort Prædiken og sluttende med Altergang. Men Mødelivet maatte næsten ophøre, da det sjældent var muligt at finde et passende Lokale, som kunde opvarmes.

En Diskussion har været fremme vedrørende et for saavel Kirke som Skole meget afgørende Spørgsmaal, nemlig Religionsundervisningen. Lektor Norrild, som baade inden for Skolen og inden for Kirken har et godt Navn, har nemlig foreslaaet helt at afskaffe Kristendomsundervisningen i vore Gymnasier. Faget, siger han, fører en Askepot-Tilværelse i Gymnasiet. Det har ingen Karaktergivning og ingen Eksamen, og den nødvendige Stimulans til at vække Eleven til Arbejde med dette Fag, mangler saaledes. Eleverne er i Religionstimerne, siger han, «passive, sky eller kontrære». Han foreslaar derfor helt at opgive dette Fag og lade «de Unge aandeligt være i Fred i Overgangsaarene». Artikelen rører ved et ømt Punkt i den danske Kirkes og Skoles Forhold, men naturligvis blev Lektor Norrilds Forslag i Dagspressen og den kirkelige Presse mødt med megen Modstand.

Dansk Ydre Mission, som nu har haft Størstedelen af sine Ud-

sendinge hjemme paa en haardt tiltrængt Orlov efter Krigen, og allerede sendt dem ud igen tilligemed med flere nye Missionærer, maa kæmpe med haarde økonomiske Vanskeligheder, men ikke alene det, de politiske Forhold paa mange af de østlige Missionsmarker betyder i mange Tilfælde en Trusel imod Arbejdet. Ifjor fejrede Det danske Missionsselskab sin 125 Aars Fødselsdag og modtog i den Anledning en smuk Sum Penge som Resultatet af en Landsindsamling.

Dansk Kirke i Udlandet har taget mange nye Opgaver op blandt Landsmænd rundt om i Verden. Selskabets nærmeste Arbejdsmark er Sydslesvig, som uden Sammenligning er det mest brændende Spørgsmaal, folkeligt saavel som politisk for Danmark i Dag. Den nationale Vækkelse, der begyndte, saa saare Tyskland var faldet, har taget et saadant Omfang dernede, at den falder adskillige, som ikke har tilstrækkeligt Kendskab til Problemet, for Brystet. De forstaar ikke, hvordan det maa føles, naar en Befolkning finder sig selv, efter at være blevet kujoneret og vildført igennem smaa hundrede Aar. Dansk Kirke i Udlandet har nu 17 danske Præster i Sydslesvig, en Landstrækning, der er paa Størrelse med Fyn! De tyske Slesvig-Holstenerne forfølger de Danske, hvor de kan komme til det, Englænderne stiller sig køligt og uforstaaende, men til al Lykke er der en stadig voksende Forstaaelse for Sydslesvigs nationale Opvaagnen herhjemme i Danmark, ikke mindst inden for den danske Kirke.

Autorisationen af den nye Oversættelse til vort nye Testamente vil næppe lade vente længe paa sig mere, og Kommissionen, som arbejder med en ny dansk Salmebog, slider bravt i det og lader jævnlig høre fra sig, hvilket hver Gang giver Anledning til mangfoldige Meningsudvekslinger i Pressen. Salmebogskommissionen ledes af Biskop Rosendal, og den gaar frem alfabetisk. I Øjeblikket er man ved Bogstavet I, hvilket naturligvis har medført en livlig Diskussion om Betimeligheden af at beholde de, forøvrigt ikke særlig mange, Salmer af Ingemann, der findes i vor nuværende Salmebog. Visse Kredse i Danmarks Kirke i Dag, som ikke interesserer sig for Troen paa Guds Forsyn, har rejst Kravet om en Udrensning af Ingemanns Salmer. Men dette vil dog næppe ske. Salmebogskommissionen har ladet sig forlyde med, at den vil fare meget lempeligt frem over for Ingemann.

I en Aarsoversigt over Danmarks Kirkeliv 1946—47 vil det kun være naturligt blandt de Døde paa første Plads at nævne Danmarks gamle Konge Christian X, som bisattes i Roskilde Domkirke den 30. April. Vor afdøde Konge efterlevede sit Valgsprog «Min Gud,

mit Land, min Ære» paa en saadan Maade, at han har sat sig et varigt Minde i Danmarks Kirkehistorie.

Blandt de Døde maa iøvrigt nævnes den socialt interesserede Pastor Chr. Norlev, den lærde Provst Wellejus, Seminarieforstanderen Dr. phil. Arne Møller, der var en fremragende Kender af islandsk Kirkehistorie, Forstanderen for K. F. U. M.s Seminarium i København Alfred Christiansen, Formand for Kirkens Korshær, Overretssagfører Carl Staffeldt. En anden afdød Lægmand skal ogsaa nævnes her, Teaterchef for det kgl. Teater Hegermann-Lindencrone, der fra sin Ungdom af havde staaet aktivt i den kristelige Studenterbevægelse. —

Et nyt Kirkeaar er begyndt i Danmarks Kirke. Maatte det blive et Aar, i hvilket vi ikke foragter «de ringe Dage». For: «Velsignes skal de Hænder svage, som lagde Grund med bange Kaar.»

Roskilde, i December 1947.

PRAKTIKUM I SØKELYSET

Av Birger Mathisen.

16. juni 1848 ble «Lov ang. practisk-theologisk Exsamen» vedtatt. Dens første paragraf lød slik: «Der skal i Christiania være et practisk-theologisk Seminarium, hvor der meddeles Undervisning i Homiletik, Liturgik, Catechetik, Pastoraltheologi, Pædagogik i forbindelse med Methodik, samt i Kirkesang og Messe.»

Til neste år er det da 100 år siden det ble bestemt at vordende prester skulle kunne få en bedre praktisk-teologisk utdannelse. I denne forbindelse er det naturlig at det blir gitt en omfattende framstilling og vurdering av den praktiske teologi og den praktisk-teologiske undervisnings historie. Det er det ikke meningen å gi med denne artikkelen. Et slikt arbeid kommer vel fra andres hånd i en annen forbindelse (Universitetets teologiske prisoppgave for 1947—48: «Den praktisk-teologiske undervisnings historie i Norge fra og med opprettelsen av Det praktisk-teologiske seminar».) Men det blir i tilfelle ikke første gang praktikum er gjenstand for vurdering. Praktikum har vært påfallende ofte i kritikkens søkelys og utsatt for så hardt vær at en må bare undre seg over at praktikum i hovedtrekkene består slik som det ble bestemt 16. juni 1848. Ligger årsaken til det i at våre teologisk rådgivende og kirkelig bestemmende myndigheter er uforbederlig konservative, eller skulle kanskje grunnen være at kritikken har vært uklar og til dels uberettiget?

I.

Det 19. århundret brakte oppsvinget for den praktiske teologi i det hele tatt. Først nå ble det virkelig for alvor klarlagt hva praktisk teologi var, og hva dens betydning bestod i. Schleiermacher gav den praktiske teologi en høyst påkrevet systematisk bearbeidelse, og hans ord om den praktiske teologi som «die Krone des

theologischen Studiums»[1]) fenget i samtid og ettertid og er ord som aldri heller bør bli glemt. Schleiermachers fortjeneste på dette område er først og fremst at han satte den praktiske teologi i forbindelse med teologien i det hele tatt, som den gren av teologien som forutsetter, bygger på og anvender hele den øvrige teologi. Dernest knyttet han den praktiske teologi nøye til kirken. Om hans synspunkter til dels var skjeve, så betydde de et incitament for den praktisk-teologiske forskning i det hele, og resultatene ble at den praktiske teologi blomstret og bar frukter i en grundig og meget omfangsrik litteratur. Fra det forrige århundre er det i denne forbindelse nok å nevne navn som Nitzsch, von Zezschwitz, Th. Harnack, Achelis og deres voluminøse praktisk-teologiske systemer.

All denne lærdom skulle så utmyntes til praktisk bruk, og lærestoler for praktisk teologi ble opprettet. Enkelte slike hadde eksistert før, men det var mer unntagelsesvis, som f. eks. de gamle praktisk-teologiske lærestoler i Helmstedt og Tübingen fra det 16. århundre. Den første katolske lærestol for denne disiplin kom i Østerrike i 1777. I Berlin begynte Schleiermacher og Marheineke tidlig å forelese i praktisk teologi, men et professorat i faget ble først opprettet der i 1821.

Hele denne utvikling måtte også sette sine spor i Danmark og Norge. Dertil kom at den kjensle av nød og maktesløshet, som alltid kjennetegner en rett prestetjeneste, frembrakte et rop om et mer praktisk tilsnitt av presteutdannelsen. Pontoppidans «Collegium Pastorale Practicum» (1757) hadde sikkert gjort sitt til en slik innstilling. Riktignok var forutsetningen for prestetjenesten en viss praktisk evne, dannelse og kunnskap. Dette skulle vises ved prøvepreken og prøvekatekisasjon,[2]) men noen spesiell undervisning for den praktiske og praktisk-teologiske side av prestetjenesten var ikke å få før Danmark fikk sitt Pastoral-Seminarium i 1809.

Teologene fra vårt unge universitet gjorde så sitt til at vi kunne komme etter på det praktisk-teologiske område. 2. juli 1834 bestemte en kongelig resolusjon at et praktisk-teologisk seminar skulle opprettes, men forarbeidene for dette seminar tok sin tid, og i det hele tatt fikk praktikum en langvarig og vanskelig fødsel. Desto bedre var kanskje det grunnlag som ble lagt. Det var prof. C. N. Keyser som fikk i oppdrag å utarbeide et reglement som kunne danne diskusjonsbasis for praktikumsordningen. Han var medlem av den store Undervisningskommisjonen av 1839. Med et stipendiebeløp på 300 Spd. foretok han en studiereise til Danmark og Tyskland for å undersøke praktisk-teologisk undervisning i

disse land, og resultatet ble en reiseberetning og et lovforslag for praktikum i 1839.[3])

Det var et grundig og vel motivert arbeid Keyser la fram, nærmest et ekstrakt av det beste som fantes på området i Tyskland, og tillempet for norske forhold. Hans forslag ble litt omarbeidet og beskåret av den komité som skulle behandle det, men til tross for det arbeid som slik var utført, endte det dog med at hele innstillingen ble henlagt i 1845.

I 1847 ble en ny komité nedsatt, og denne gang brakte arbeidet et resultat, nemlig loven av 16. juni 1848.

Dermed var da det praktisk-teologiske seminar i Christiania et faktum. Reglementet ble fastsatt, og det første kull skulle begynne høsten 1849.[4])

Seminarets opphavsmenn var fullt oppmerksomme på at ordningen kanskje kunne være gjenstand for diskusjon og forbedring, og bestemte derfor at reglementet skulle ikke endelig fastsettes foreløpig.[5])

Men Keyser og hans medarbeidere måtte likevel ha gjort et grundig og godt arbeid, for faktum er at det er dettes forslag som i hovedtrekkene er lagt til grunn, og fagkrets og ordning er merkelig lite forandret i dag også. Studerer en Keysers forslag, blir en forundret over hvor sterkt han følte de praktisk-teologiske problemer, og hvordan han i enkelte tilfelle, f. eks. når det gjelder fagkretsen, var forut for sin tid.

De viktigste praktikums-forbedringer til i dag er at kirkerett og misjonskunnskap er blitt eksamensfag, og fra høsten 1937 av er to-semesters praktikum obligatorisk. Tidligere hadde denne siste bestemmelse bare vært et papirvedtak, og praktikum ble gjort unna på ett semester. Nå strekker de praktiske øvelser seg også over to semestre, og kandidatene får ved flere foredrag bedre innblikk i det pulserende kristelige og sosiale liv og dets problemer. Enkelte mindre avvikelser fra den første ordning er også ellers blitt gjennomført. Men en skulle ha ventet langt mer radikale forandringer av hele det praktisk-teologiske seminar, for kritikken har sannelig ikke vært nådig mot det.

II.

Det er særlig ad to baner kritikken mot den praktisk-teologiske undervisning og den praktiske teologi i det hele har beveget seg.

For det første hevdes det at den praktiske teologi ikke er vitenskapelig nok. Stoffet har vært for lite omfattende, og det er blitt

behandlet på en lite grundig måte. Kravet på vitenskapelig metode er ikke blitt tilfredsstilt, for den praktiske teologi har stilet direkte mot et praktisk-teknisk mål, og er følgelig ofte blitt behandlet på en ubegrunnet måte.

Det er karakteristisk at denne kritikk er kommet minst til orde hos oss. Grunnen er neppe den at vi alltid har ligget på et høyt vitenskapelig plan. Mer indirekte kan en især hos yngre kandidater og prester merke et noe nedlatende syn på kravene til praktikum. Slik kommer det f. eks. fram i en artikkel i Luth. Kirketidende 1919:[6]) «Det at faa laud til practicum er at betragte som en «gratia irresistibilis».» Samme kritiker hevder at praktikum er hverken fugl eller fisk, hverken teoretisk eller praktisk. (Jfr. òg Anton Fridrichsens artikler i Norsk Kirkeblad 1912.)

Men stort sett er det ikke på denne linje kritikken har beveget seg. Legger en strenge vitenskapelige mål på den praktisk-teologiske undervisning, kunne det kanskje med rette vært et og annet å innvende her. Men det er ikke blitt gjort, for det er et annet synspunkt som de fleste har delt og som har vært alt overskyggende: teorien og vitenskapen hører teoretikum til, praktikum skal derimot være helt igjennom praktisk!

Og så har kritikken haglet ned over den praktisk-teologiske undervisning nesten fra dens begynnelse og til i dag over at den ikke er praktisk nok.

Allerede 1871 trenger følgende hjertesukk seg fram:[7]) «Under Forberedelsen til den praktisk-theologiske Examen faldt det Indsenderen flere Gange ind, at den hertil medgaaende Tid, skjønt ingenlunde saa ret lang, maatte kunne anvendes paa en noget bedre Maade for en vordende Prest.»

Det er mange som har gjort disse ord til sine. Her er både mer ukjente prester og framstående teologer og kirkemenn, ja endog praktikumslærere enige, om ikke alle vil bruke følgende sterke ordelag:[8]) «Man kan vel si at der hersker skjøn enighet: *practicum er helt mislykket;* ja man fristes til at beklage at sproget ikke eier sterke nok uttryk til at karakterisere denne del av utdannelsen efter dens negative kvalitet!»

Dog ligger ikke den senere hovedlærer Johannes Johnson langt etter når han skriver:[9]) «De nuværende theologiske Kandidater og den yngste Slægt af Prester — jeg tror næsten, jeg tør sige enstemmig — finner sig og den Folkekirke, som de skal tjene, brøstholdne med den bestaaende Examen practicum.»

Biskop Skagestad understreket også berettigelsen i kritikken over praktikum i den tid han var hovedlærer:[10]) «Det er sikkert

ingen som har en mer levende følelse av hvor mangelfullt det praktisk-teologiske studium er ordnet enn de som på embeds vegne er satt til å lede dette studium.»

En kunne fortsette med å sitere kritikk over praktikum fra en stor rekke prester og teologiske lærere i de siste generasjoner. Særlig hard var kritikken i årene 1912—15 og 1919—21. Og kritikken hadde ikke bare en negativ side. Nye forslag til presteutdannelsen i alminnelighet og til praktikum i særdeleshet ble lagt fram. På Geilomøtet i 1919 kom prof. dr. O. Hallesby med et konsekvent og meget radikalt forslag til nyordning av presteutdannelsen.[11]) Etter hans syn burde hele presteutdannelsen legges an som en praktisk presteskole, men dette møtte sterk motbør. Diskusjonen om presteutdannelsen satte også sitt preg på Presteforeningens generalforsamling det året.[12])

Geilomøtet hadde nedsatt en komité for å arbeide med utdannelsesspørsmålet, og i 1921 framla også en komité, som bestod av lærere og studenter ved Universitetets teologiske fakultet, et motivert forslag til ny presteutdannelse.[13])

Men det var verre å enes om positive nye forslag, og resultatet av arbeidet for en ny praktikumsordning ble i hvert fall negativt, selv om det så å si overalt var enighet i kritikken. Man klaget over at man hadde ikke fått den praktiske dyktighet, som man hadde ventet og som trengtes, i sin utdannelsestid. Det måtte være en feil ved praktikum, nemlig fordi det var innrettet for meget på teoretisk utdannelse. Johannes Johnson understreket dette på sin fyndige måte:[14]) «Hvad der her straks falder i Øinene er, at det praktiske Seminarium igrunden ikke er meget praktisk.» Og til tross for de praktiske prøver i homiletikk og kateketikk skriver Johnson videre: «Jeg vover at paastaa at Examen practicum væsentlig er en theoretisk Examen.»

III.

Det er bare å glede seg over at mange har beskjeftiget seg med den praktisk-teologiske utdannelse. Og i alminnelighet er det det virkelige liv og erfaringer fra prestetjenesten som har fått kritikken til å lyde, men det er ikke sikkert at kritikken bestandig er framkommet med skjønnsomhet. Ja, om de harde dommer over praktikum ikke er felt ut fra et skjevt syn på hva som er den praktiske teologis vesen og den praktisk-teologiske undervisnings mål, så har kritikken lagt forutsetningene til rette for at et slikt falsk syn skal bli gjengs.

Det praktisk-teologiske seminar blir i regelen omtalt som praktikum. Denne forkortelse er grei i dagligspråket, men i manges bevissthet setter den undervisningen og arbeidet ved seminaret i et motsetningsforhold til det teoretiske studium, teoretikum.

Følgelig oppfattes praktikum som et sted hvor teorien mest mulig skal legges på hyllen og tiden benyttes til praktiske øvelser. Vel er det riktig at praktikum skal gi plass for øvelser, men den praktiske teologis vesen er ikke praksis, men teori. Vanskeligheten ligger i at betegnelsen praktisk teologi i seg selv inneholder to motstridende begreper — praksis og teori. Leonhard Fendt sier om denne betegnelsen:[15]) «Theologie ist immer Theorie, und Praxis ist etwas anderes als die Theorie der Praxis. So empfiehlt es sich, da der Ausdruck «Praktische Theologie» nun einmal Sitte geworden ist, ihr nie anders zu verstehen denn als «Theorie der Praxis», noch besser als «theologische Theorie der Praxis».»

Allerede Schleiermacher pekte på det samme:[16]) «Der Ausdruck *praktisch* ist allerdings nicht ganz richtig, denn Praktische Theologie ist nicht die Praxis, sondern die Theorie der Praxis.»

Ble det slått kraftig fast at et praktisk-teologisk seminar først og fremst skal gi teoretisk undervisning, og at denne teoretisk-teologiske utdannelse i kirkelig praksis betyr en virkelig positiv hjelp for presten som predikant, sjelesørger, ungdomslærer og i hans mange øvrige gjøremål, så skulle kanskje synet for og interessen for praktikum stige. Et teoretisk-teologisk standpunkt gir sikkerhet og selvstendighet og bevarer en fra psykologisering og forskjellige moteretninger også når det gjelder den kirkelige praksis, eller mer direkte uttrykt: i prestetjenesten.

Som forholdene hos oss nå ligger an, kommer mange kandidater fra en streng embetseksamen til praktikum med den innstilling at nå er de da heldigvis ferdige med teorien. Den vanlige oppfatning av eksamen ved praktikum befordrer noe av den samme tankegang, for lesingen, sies det, kan ekspederes mellom eksamensdagene eller i høyden i løpet av siste måned før eksamen. Grunnen til at det rettes kritikk mot praktikum, ligger derfor ikke bare i selve praktikumsordningen, men meget ofte i den innstilling som er blitt gjengs overfor praktikum.

Kirkebladene våre inneholder så meget av den enstemmige kritikk over praktikum, at det har truet med å bli et dogme blant teologer at praktikum er en helt igjennom mislykket innretning og et bortkastet år. Denne innstilling har i praktikandenes øyne betydd en devaluering av praktikum som har hatt en like stor negativ virkning som en uheldig ordning kunne ha.

Med visse forbehold slutter Skagestad seg i sin pastorallære til Achelis' definisjon av hva praktisk teologi er:[17]) «Den praktiske teologi er læren om kirkens selvvirksomhet til sin egen opbyggelse.» Praktikum skal da gi innblikk i denne lære, NB! lære. Holder vi oss til at det bør høre praktisk teologi med til presteutdannelsen, så er det ikke bare grunn til kritikk, men òg til takknemlighet for den teori vi har fått lære på praktikum.

Og det gis også av og til uttrykk for takknemlighet over praktikumstiden. Kritikere av vår praktikumsordning tar gjerne bort noe av brodden i sin kritikk ved å tilføye at de tross alt er glade for at de har fått gjennomgå det praktisk-teologiske seminar, for de hadde slik en dyktig praktikumslærer. Det er sant at de praktisk-teologiske seminarer hos oss har hatt mange fremragende personligheter til ledere, men enn om årsaken til gode resultater ikke bare lå hos dem, men også i selve praktikumsordningen?

Av mer teologisk karakter har den kritikk vært som har hevdet at meget av det som nå foredras ved praktikum, egentlig hører hjemme under teoretikum og bør falle inn under eksamensfagene der. Her er det kastet fram vektige forslag som skal gi både den praktiske teologi og de praktiske øvelser den rette plass.[18])

Utvilsomt kan meget av det stoff som nå hører inn under praktikum, med rette plaseres innenfor de gamle teologiske disipliners ramme, uten at det derfor vil føles som om kunstige fremmedlegemer føyes inn der. Især gjelder dette for kirkehistoriens og systematikkens vedkommende.

Men man ville ikke gjøre den praktiske teologi rett og skjell på den måten, for om den praktiske teologi forutsetter de øvrige teologiske disipliner, så er den dog noe mer.

De andre teologiske disipliner har òg berøringspunkter, men derfor bestrides ikke de enkelte disipliners berettigelse. Fendt synes å ha truffet det rette med følgende uttalelse når det gjelder å karakterisere den praktiske teologis særpreg:[19]) «Die Praktische Theologie ist die theologische Theorie, welche die im Neuen Testament vorausgesetzte kirkliche Praxis erforscht, darlegt und in die gegenwärtige Lage einzeichnet.»

Man kan òg gå den vei å la den praktiske teologi være et selvstendig fag på linje med det historiske og systematiske stoff innenfor teoretikum. Dette ville utvilsomt gi den praktiske teologi den mest selvstendige og rettferdige plass.

Men det teologiske studium må ha sin begrensning, og siden det nå en gang er slik i vårt land at den praktiske teologi ikke har fått

noen plass i solen, så må det være hensiktsmessighetssynspunkter som får avgjøre hva av den praktiske teologi som skal falle innenfor teoretikum eller praktikum.

Her vil det naturligvis være delte meninger, og det er ført flere argumenter i marken imot den ordning vi har. Nokså tungtveiende synes det oss å være at vårt nåværende praktikum gir teori og praksis en god anledning til å gå hånd i hånd. Det åpner blikket for at teorien virkelig har noe å bety for det praktiske liv, og det ansporer til å la det teoretiske i det hele tatt bli fruktbart for livets praktiske oppgaver. Skulle den teoretiske del av praktikum overføres til teoretikum og praktikum bare bestå i praktiske øvelser, så forutsetter disse øvelser et teoretisk standpunkt, hvis ikke prestetjenesten skal synke ned til å bli rutinearbeid og teknikk. Derfor er det gunstig at dette teoretiske grunnlag legges så nær opp til de praktiske øvelser som mulig.

En slik nær forbindelse mellom teori og praksis kan gi det rette syn for at den teologiske utdannelse dog sikter på prestegjerningen for kirkens skyld. Det målet har en lett for å tape av syne i studiet for øvrig.

IV.

Men er det så vår mening at kritikken har vært helt uberettiget? Nei, det har den ikke vært, men en kan ikke fri seg fra det inntrykk at den av og til har vært «suaviter in re, fortiter in modo».

Ja, den har vært så kraftig at praktikum ikke har fått yte det det kunne på grunn av miskredit, og det var sikkert ikke kritikkens mening. Det hadde vært velgjørende om praktikums gode sider undertiden hadde blitt understreket. Da hadde kritikken vært mer sann, for praktikum gir meget av det som presteutdannelsen bør innebære, men naturligvis kan det oppstilles ønskemål om mer.

Her må en forundre seg over at praktikumsordningen er så lite smidig at den ikke har kunnet føre flere gode idéer ut i livet. Det har vært et alment krav i all kritikk at meget av den praktiske undervisning skulle foregå i en menighet under ledelse av en dyktig menighetsprest. Særlig betydningsfullt ville dette være hvis det var hos en prest med god kontakt med det kristne lekfolk. De lange sommerferiene kunne brukes til dette, og ikke minst jule- og påskeferien i praktikumsåret. Hallesby foreslo[20]) at kandidatene skulle framlegge vitnesbyrd om å ha tilbrakt minst én sommerferie (tre måneder) som medhjelpere hos en landsprest og en tilsvarende tid hos en byprest (ikke under prestens ferie). Hvordan dette nå i enkeltheter skulle ordnes, så måtte det kunne gjennomføres.

Praktikumsordningen for øvrig trenger ikke å rokkes av den grunn. Da ville en ha et ganske annet utbytte av seminarieøvelsene, som under nåværende forhold ikke godt kan gi mer enn de gjør. Det vil ikke hjelpe stort å utvide deres antall.

Professor Keyser hentet i sin tid idéene til praktikumsordningen fra Tyskland, til dels også fra København. En kunne av og til ønske en lettere rustning og flere våpen enn de tyske praktisk-teologiske systemer byr på. Systemene er imponerende verk, men de kan bli litt livløse. De krever at så og så meget skal være med, og det som faller utenfor systemets rammer, hører ikke med. Rammene er laget etter strenge teoretisk-logiske regler. Her er et svakt punkt i dag. Det er blitt ofret for meget av livet for systemets skyld. Den ensidige deduksjonsmetode har krevet for meget. I angelsaksiske kirkesamfunn spør en ikke stort etter systemet når det er tale om presteutdannelsen, men etter hva som er nødvendig og brukbart i livet. Noe av denne praktiske innstilling burde vi gi plass for.

Det er særlig på ett område det har vært og er nød hos oss unge prester, nemlig når det gjelder privat sjelesorg. Vi vet for lite og kommer til kort. Det har vært verre før enn det er i dag. Anton Fridrichsen forteller:[21]) «I min tid blev der ikke engang læst over læren om sjælesorgen, som jo dog i fremtrædende grad skulde være gjenstand for personlig indførelse og undervisning.» Det er ikke så lite sjelesørgerisk kunnskap vi har fått med oss fra praktikum, men det blir lagt for lite vekt på saken allikevel. Den tankegang må få plass at sjelesorgen skal gå sammen med og følge etter forkynnelsen. Den pointerte innstilling at sjelesorgen er så viktig at vi må samle all den kunnskap og erfaring som kan fåes på dette område, savnes. Og det er megen kunnskap å få som kan gjøres fruktbar for sjelesørgerisk arbeid. Vel kan det bli vanskelig å få den føyet inn i et teologisk system, men den hører med allikevel, har kanskje mange tilknytningspunkter med våre praktisk-teologiske fag.

En begynnelse er gjort med ganske omfattende og meget verdifulle forelesninger i psykiatri, men den innstilling at vi skal bli sjelesørgere, er så lite trengt igjennom at mange tar disse forelesningene svært lettvint. Forelesningene finner dessuten sted i løpet av noen ettermiddagstimer, og faget er ikke gjenstand for prøve.

Teologene har lenge ropt på kunnskap i psykologi, dog uten videre resultat. Litt barne- og ungdomspsykologi fåes i pedogagikk-

timene. Det er det vesentligste, men hvorfor blir religions-psykologien holdt helt utenfor?

Som det nå er, har de fleste en liten psykologisk anelse, uten at dette er nok til at en kjenner til de viktigste former av den moderne psykologi, vet hva de er, og hva de ikke er og ikke makter. Det er ikke vår mening at psykologisk kunnskap gir adgang til noen trylleformular i sjelesorg. Langt derifra! Psykologi, enten det er i form av dybdepsykologi eller hvilken som helst annen form og hvilken som helst mengde, gjør intet menneske til sjelesørger. Men når nå denne kunnskap en gang finnes, plikter vi å kjenne til den, for mangel på psykologisk innsikt og forståelse kan hindre vår gjerning. Det er forbausende hvor store psykologer de kjente sjelesørgere har vært opp gjennom tidene. Erfaringene hadde gitt dem deres psykologiske forståelse. Vi kan få den samme psykologiske innsikt mer lettvint, nemlig gjennom vitenskapens landevinninger. Overlæge H. I. Schou gir uttrykk for vår mening i følgende ordelag:[22]) «Det er længe blevet følt af Præster og fremhævet i Tale og Skrift, at en Sjælesørger foruden naturligt Anlæg og god Vilje ogsaa behøver positiv Viden om Sjælelivets Love. Man kan være en god Teolog og en daarlig Sjælesørger, men man kan ikke være en god Sjælesørger uden at have positive Kundskaber om de almindelige psykologiske og psykiatriske Problemer. For saa vidt kan man undre seg over, at Pastoralseminariet ikke tidligere har indført regelmæssig Undervisning i disse Discipliner, idet det hidtil har været Livet selv og ikke Universitetet, der har lært Præsten, hvad han skulde vide om sine Medmenneskers Sjæleliv.»

Den private sjelesorg er i ferd med å gli prestene ut av hendene eller har allerede gjort det, fordi de ikke har sjelekunnskap nok, hevdes det fra motstanderhold. Dette argument plikter vi å fjerne.

I de siste årene har vi fått ganske megen sjelesørgerlitteratur oversatt til norsk, litteratur som avviker mer eller mindre fra den linje som norsk sjelesorg hittil har fulgt. Har en ikke psykologisk innsikt, kan en ikke skjelne mellom rett og falsk i disse bøker og står i fare for å havne i utvannet sjelepleie. La oss få bli mer sikre, så vi kan bruke psykologien der hvor den virkelig kan hjelpe oss, og avvise den på de områder hvor den intet makter og ikke hører hjemme. Schou rammer ikke bare prestene i sitt eget land, men også oss norske med følgende:[23]) «Maa jeg til Slut tillade mig en rent personlig Bemærkning, som er rettet til den kristne Sjælesørger, nemlig denne, at jo mere man er overbevist om det religiøse Liv som en Realitet, des mere gælder det om at

handle ud fra positiv Viden og Kundskab om Sjælelivets Love og ikke blot ud fra et løst Skøn og Formodninger. Kirken og Enkeltmand har her ofte demonstreret sin Uvidenhed til liden Gavn og ringe Ære baade for Kirken og for Enkeltmand. Det er nødvendigt, at vi i Fremtiden prøver at handle anderledes.»

Ren praktisk øvelse og erfaring i sjelesorg burde også praktikumstiden gi. Begge våre to praktisk-teologiske seminarier ligger i Oslo, og byens mange forskjellige anstalter kunne gi anledning til en slik praktisk innføring og erfaring. Som eksempler nevner vi arbeidet ved sykehus, fengsler, gamlehjem og andre sosiale institusjoner. Kandidatene ferdes nok også nå på sykehusene og holder andakter der, men oppfatningen er at når de har holdt sin 10—15 minutters andakt, har de gjort sin plikt. Dette arbeidet må bli ganske annerledes målbevisst organisert. Kandidatene kunne fordeles på forskjellige anstalter, slik at hver kandidat fikk minst en måneds anstaltvirksomhet, og den sjelesørgeriske innstilling måtte være grunntonen i det hele.

Hensynet til det praktiske liv kunne gjøre at en også ønsket flere hjelpefag føyet inn i praktikumsordningen, f. eks. følgende fag som ofte er blitt foreslått: «Kirchenkunde» og litt sosiologi.

Men er det plass til flere fag på praktikum? Ja, det er det. De fleste tar det rolig i praktikumssemestrene. Det er sikkert noe rett i det også. En trenger et stille år som kan gi en ro i sinnet til mer visshet i sitt kall og sin utvelgelse. Dog er det noe galt når det hardeste arbeid består i å referere forelesninger. En må være enig med Johannes Johnson når han skriver:[24]) «Praktisk Dygtighet erhverves ikke . . . af at skrive sine Fingre trætte paa en Universitetspult 5 Aarhundreder efter Bogtrykkerkunstens Opfindelse.» Og videre: «Hvorfor kan ikke ialfald det rent theoretiske i de forskjellige Fag, det historiske og kirkehistoriske Stof blive trykt?»

Årsaken ligger sikkert i at de forskjellige praktikumslærere bare er en forholdsvis kort tid ved praktikum og ikke vil la noe trykke som de synes de ikke har hatt nok tid til å gjennomarbeide ordentlig. Men det er ikke god økonomisering av kostbar tid å bruke den til referering og avskrift. Det må bli en forandring, skjønt det er lite håp om å få denne praktiske side av saken ordnet før vi får professorater i praktisk teologi. Sverige har det. Det er vanskelig å forstå hvorfor det ikke skulle være mulig å få det hos oss også. Og vi trenger det. Det ville neppe bli meget dyrere enn den ordning vi har, og det ville sikkert gi oss en rikere litteratur. Vår praktisk-teologiske litteratur er uhyre fattig. Den praktisk-teologiske forskning og undervisning er nå for ujevn og diskontinuerlig til at

praktikum bærer de frukter det kan bære. Ville ikke en innsats for å få opprettet praktisk-teologiske professorater bli en verdig feiring av praktikums 100-årsjubileum?

Så uendelig mange oppgaver møter en prest, og det kunne trenges en polyhistorutdannelse for å tilfredsstille kravene. Det er derfor rimelig at nye forslag framkommer angående presteutdannelsen, men en er nødt til å skille mellom det ønskelige og det nødvendige. Den tankegang som mener at utdannelsen skal gjøre en til en fullt ferdig prest, er også falsk. «Ferdig» prest blir en aldri, og rett prest blir en bare om Gud gjør en til det, men like riktig er det at utdannelsen kan hemme eller hjelpe en i gjerningen.

Det kunne synes dristig at en ung prest med liten erfaring våger å vurdere kritikken over praktikum. Dog har kritikken også som oftest kommet fra unge prester. Det er gjerne de som hardest føler nøden og mangelen på erfaring i sin tjeneste, en nød som også vi har villet peke på, men dertil kommer at undertegnede har vært ordinert prest både uten og med praktikum, og derfor har fått satt i relieff hva praktikum kan bety for prestetjenesten. Det praktisk-teologiske seminar gav meget, ikke bare takket være gode lærere, men òg på grunn av selve ordningen. I takknemlighet mot vår praktikumsordning er disse linjer skrevet.

Anmerkninger.

1) Fr. Schleiermacher: Kurze Darstellung des theologischen Studiums, s. 8, 1811.
2) N. L. 2—3—2, Frd. 1. Aug. 1707, § 3, Fund. 7. Mai 1788, IV, 11 og Frd. 5. Oct. 1792.
3) Univ.- og Skole-ann. II B., III R., s. 1 ff., 1845.
4) Dept.-Tidende 1849, s. 305 ff.
5) Samme skrift s. 307.
6) Luth. Kirket. 1919, s. 373.
7) Luth. Kirket. 1871, B. V., s. 321.
8) Luth. Kirket. 1919, s. 372.
9) Luth. Kirket. 1891, B. IX, s. 148 f.
10) Menighetsfakultetets festskrift: For lære og liv, s. 297, 1933.
11) Luth. Kirket. 1919, s. 146 ff.
12) Norsk Kirkebl. 1919, s. 651 ff.
13) Norsk Teologisk Tidsskrift, 1921, s. 250 ff.
14) Luth. Kirket. 1891,B. IX, s. 146.
15) Leonhard Fendt: Grundriss der Praktischen Theologie, s. 2, Tübingen 1938.
16) Fr. Schleiermacher: Praktische Theologie, ed. Frerichs 1850, s. 12.
17) G. Skagestad: Pastorallære, s. 15, 1930.
18) Luth. Kirket. 1919, s. 146 ff., Norsk Teologisk Tidsskrift 1921, se især s. 256 ff.; Menighetsfakultetets festskrift 1933, For lære og liv, s. 297 ff.
19) L. Fendts anf. skr., s. 4.
20) Luth. Kirket. 1919, s. 147.
21) Norsk Kirkebl. 1912, s. 304 f.
22) H. I. Schou: Sjælelige Konflikter, Kbh. 1931, s. 9.
23) H. I. Schous anf. skr. s. 24.
24) Luth. Kirket. B. IX, s. 146.